

MARVIN HARRIS

*Teorías sobre la cultura
en la era posmoderna*

Traducción castellana de
Santiago Jordán

CRÍTICA
Barcelona

*En recuerdo de Charles y
Cecilia Wagley*

cultura Libre

Primera edición en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: mayo de 2004

Segunda impresión en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: enero de 2007

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original:

THEORIES OF CULTURE IN POSTMODERN TIMES

Diseño de la colección: Joan Batallé

© 1989: AltaMira Press, California

© 2000 de la traducción castellana para España y América:

CRÍTICA, S.L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona

e-mail: editorial@ed-critica.es

www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-8432-542-0

Depósito legal: B. 47-2007

Impreso en España

2007. – A&M Gràfic, Santa Perpetua de la Mogoda (Barcelona)

Acerca del autor

Marvin Harris fue miembro del profesorado del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia de 1953 a 1980, que presidió de 1963 a 1966. Desde 1980 fue catedrático de investigación en la Universidad de Florida. Asimismo, realizó trabajos de campo en Brasil, Mozambique, India y el este de Harlem.

De sus diecisiete libros, los más influyentes son *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*, 1968 (*El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1999); *Culture, people, nature*, siete ediciones (*Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1995); *Cows, pigs, wars and witches: Riddles of culture*, 1974 (*Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*, Alianza, Madrid, 1994); *Cannibals and kings*, 1977 (*Caníbales y reyes*, Alianza, Madrid, 1995); *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*, 1979 (*El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1994), y *Our kind*, 1989 (*Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1994). Sus obras se han traducido a dieciséis idiomas. En 1991, *El desarrollo de la teoría antropológica* recibió la calificación de clásico de las ciencias sociales.

Harris fue también presidente honorífico de la División de Antropología General de la Asociación Norteamericana de Antropología y lector emérito de dicha organización desde 1991.

Prefacio y agradecimientos

Este año es el trigésimo desde la publicación de *El desarrollo de la teoría antropológica*, conocida por amigos y detractores como «RAT». Había abrigado la esperanza de celebrar esta efemérides redactando una nueva edición, pero la tarea resultó demasiado ambiciosa. El presente volumen constituye un proyecto mucho más modesto, consistente en un esbozo de los temas y problemas que deben abordarse después de tres décadas de discusión intelectual entre los antropólogos.

Debo confesar que el giro que ha dado la teoría —alejándose de los enfoques procesuales de orientación científica y aproximándose a un posmodernismo del «todo vale»— ha sido mucho más influyente de lo que había creído cuando estudié lo ocurrido desde finales de los años sesenta. Tan influyente fue que tentado he estado de llamar a este volumen «FAT», *The Fall of Anthropological Theory*.¹

Pero la victoria del «posmodernismo» dista de ser absoluta y en modo alguno permanente. Se multiplican los indicios de que el interpretacionismo, la etnopoética y otros enfoques «crítico-literarios» de la cultura han tocado techo. Espero que este libro contribuya a empujar el péndulo hacia el planteamiento de vocación científica. (Que los prepotentes que robaron la cultura la devuelvan.)

Lo que no equivale a decir que las teorías de orientación científica vayan a ser necesariamente el *summum bonum* de la era posmoderna. Pues no hay que olvidar la cuestión del tipo de pensamiento científico

1. El autor hace un juego de palabras con las siglas del título inglés de su obra más conocida, o «rat», es decir, 'rata', y las del título que se planteó dar a este volumen, o «fat», que vale por 'obeso', pero también 'obtuso'. (N. del t.)

que se escoge. A este respecto nos encontramos ante un fenómeno tan inesperado y desazonador como el interpretacionismo del «todo vale» o la etnopoética: un renacimiento militante de varios puntos de vista social-darwinistas, raciológicos, racistas y de otras doctrinas biologicistas que abogan abiertamente por el fin de la ciencia social tal y como la conocemos.

Desde la privilegiada atalaya de finales de la década de los sesenta, ¿quién podría haber predicho que volvería a imponerse, a finales de los noventa, la pretensión de medir las diferencias raciales mediante los tests de inteligencia? ¿O que se seguirían utilizando los resultados de estos tests como una excusa para tolerar la pobreza y la desigualdad, aunque nadie sepa a ciencia cierta qué miden los tests de inteligencia, ni tampoco determinar qué razas son válidas desde el punto de vista biológico, ni tan siquiera enumerar las razas que existen realmente? La raciología (corriente que postula una visión exclusivamente en términos de raza) y el racismo no son sólo populares entre las mayorías dominantes. Con sus pretensiones de superioridad física y moral, su búsqueda alucinada de raíces y ancestros y su insistencia en que son las únicas que tienen la autoridad y la competencia para comprender sus culturas y escribir su verdadera historia, las minorías dominadas son a menudo quienes más desvirtúan la realidad.

Al mismo tiempo, los intentos decimonónicos de utilizar la biología darwiniana para explicar las diferencias y semejanzas culturales han cerrado el círculo. Estos esfuerzos por «biologizar» la cultura se articulan en torno a la selección natural del buen Dios y el éxito reproductivo. Pero todo el mundo sabe (o debería saber) que el atributo más distintivo de la cultura es precisamente su plasticidad y su capacidad de evolucionar independientemente de los cambios en los genomas.

En los capítulos que siguen se abordan otras cuestiones teóricas igualmente relevantes. Entre ellas, la definición de la cultura, la indispensable distinción entre perspectivas *emics* y *etics*, la lucha por seguir considerando el comportamiento como un componente del ámbito cultural, el elusivo Santo Grial del holismo y los procesos responsables de la evolución macrocultural.

Cabe plantearse legítimamente si todos estos capítulos responden a un principio unificador que justifique su inclusión en un solo libro. Naturalmente, todas estas cuestiones son abordadas de acuerdo con los principios epistemológicos y teóricos del materialismo cultural y, aunque sólo

fuera por ello, constituyen un conjunto homogéneo. Pero, de una manera más concreta, he agrupado estos capítulos porque tratan de una serie básica de bloqueos intelectuales que debemos despejar antes de poder comenzar a reconstruir una ciencia viable de la cultura de entre las ruinas del posmodernismo.

Quisiera aprovechar esta oportunidad para dar las gracias a mis numerosos y maravillosos colegas y antiguos alumnos, que me han ayudado directa o indirectamente a escribir este libro. Estoy también en deuda con las personas de la editorial AltaMira Press por hacerme partícipe de su clarividencia y sus conocimientos.

MARVIN HARRIS
Cranberry Island, Maine

—— Primera parte ——

Conceptualización de la cultura

¿Qué es (son) la(s) cultura(s)?

Definiciones

El único ingrediente fidedigno que contienen las definiciones antropológicas de la cultura es de tipo negativo: la cultura no es lo que se obtiene estudiando a Shakespeare, escuchando música clásica o asistiendo a clases de historia del arte. Más allá de esta negación impera la confusión. Para algunos antropólogos, la cultura consiste en los valores, motivaciones, normas y contenidos ético-morales dominantes en un sistema social. Para otros, la cultura abarca no sólo los valores y las ideas, sino todo el conjunto de instituciones por las que se rigen los hombres. Algunos antropólogos consideran que la cultura consiste exclusivamente en los modos de pensamiento y comportamiento aprendidos, mientras que otros atribuyen mayor importancia a las influencias genéticas en el repertorio de los rasgos culturales. Por último, unos opinan que la cultura consiste exclusivamente en pensamientos o ideas, mientras que otros defienden que consta tanto de los pensamientos e ideas como de las actividades anejas a los mismos. Mi postura personal es que una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento.

En cuanto a la combinación de influencias genéticas o aprendidas que configuran los rasgos culturales particulares, en mi opinión se trata de un problema empírico. Sin embargo, parece incontrovertible que la gran mayoría de los rasgos culturales están configurados abrumadoramente por una enseñanza socialmente condicionada. Abordaré más detenidamente esta cuestión más adelante. Resolvamos primero el problema de

si la cultura debe considerarse constituida sólo por ideas o por ideas y comportamiento.

«Memes»

William Durham (1991) ha defendido enérgicamente la definición «ideacional»¹ de la cultura, insistiendo en la conveniencia de establecer una distinción entre cultura y comportamiento humano. Durham no está solo: la mayoría de los antropólogos contemporáneos mantiene que la cultura consiste exclusivamente en entidades ideacionales o mentales compartidas y transmitidas socialmente, como valores, ideas, creencias y otras afines, «a los espíritus de los seres humanos» (1991:3). Durham agrupa estos hechos mentales bajo el término genérico de «meme», una palabra inventada por Richard Dawkins (1976). Para Durham, el meme es la unidad fundamental de información almacenada en el cerebro, transmitida mediante un aprendizaje social y modificada por las fuerzas selectivas de la evolución cultural.

En mi opinión, extirpar el comportamiento de la cultura no constituye una mera deficiencia en la definición, sino que implica ciertas diferencias teóricas fundamentales entre dos modos de concebir el empeño antropológico. Desde el punto de vista ideacional, la relación entre memes y comportamiento esconde una opción doctrinal muy concreta, como es que las ideas determinan el comportamiento. Las ideas de nuestra mente guían nuestro comportamiento. Se trata de una relación asimétrica. Los memes ejercen la función de «guía» del comportamiento, pero el comportamiento no hace las veces de guía de los memes. La cultura es «la fábrica del significado con arreglo al cual los seres humanos interpretan su experiencia y guían sus acciones» (Geertz 1973:144-145).

Supongamos de momento que las ideas guían el comportamiento pero el comportamiento no guía las ideas. ¿Por qué debería esta subordinación de la conducta a las ideas conducir a la exclusión del comportamiento del concepto de cultura? Una explicación usual reside en el argumento de que la conducta es demasiado compleja, desestructurada e indefinida para servir de fundamento a los estudios culturales. Como afirma Ward Goodenough (1964:39), «el gran problema de una ciencia

del hombre es cómo llegar desde el mundo objetivo de la materialidad, con su variabilidad infinita, al mundo subjetivo de la forma tal y como existe en lo que, a falta de un término más apropiado, debemos llamar la mente de nuestros congéneres».

El antropólogo Oswald Werner (1973:288) adelanta una razón similar para extirpar la conducta de la cultura. Las ideas son para siempre, pero el comportamiento es transitorio: «el comportamiento es efímero», no es sino un mero epifenómeno de las ideas que subyacen a la historia. Además, la conducta es impredecible pues está sujeta «al estado del actor, como su sobriedad, cansancio o ebriedad», y a factores adicionales, algunos de los cuales «los determina sin lugar a dudas el azar».

Para comprender estos puntos de vista puede resultar útil sacar a relucir su pedigrí filosófico. El origen último de la postura ideacionista deriva de Platón, para quien el mundo activo material consiste en sombras irreales de las ideas que están detrás de dichas sombras. Eso convierte a las ideas en las únicas entidades dignas de estudio. Siempre me ha parecido obvio que, frente a los platonistas contemporáneos, todos los campos de estudio contienen componentes infinitamente variables. Nuestra tarea como científicos consiste en descubrir el orden en lo que se presenta como desordenado. Sea como fuere, como mostraré en seguida, los ideacionistas se equivocan. El orden supuestamente mayor de los acontecimientos mentales es una ficción de la imaginación (a su vez causa indudable de complejidad cognoscitiva).

Durham adopta un enfoque ligeramente distinto para justificar su negativa a incluir el comportamiento, así como los memes, en la definición de la cultura. El problema, aduce, es que «los fenómenos conceptuales de la cultura son sólo una de las múltiples fuerzas rectoras que pueden influir en la naturaleza y la forma del comportamiento» (1991:4). Otras fuerzas rectoras, como los genes y las características del entorno, también influyen en la naturaleza y la forma del comportamiento humano. Al definir la cultura, por consiguiente, hay que velar por no confundir los efectos del aprendizaje con los efectos de los factores genéticos o ambientales. El modo de evitar tal confusión es excluir el comportamiento de los elementos constitutivos de la definición de la cultura. Pero ¿por qué no puede aplicarse el mismo razonamiento a los memes? Sin duda, las ideas propias también tienen la impronta de los influjos genéticos y ambientales. Las predisposiciones genéticas —necesidades y pulsiones biopsicológicas, en la terminología antigua— influyen en la

1. Conservo el término original por el sentido particular que le da el autor. (N. del t.)

forma y el contenido del pensamiento humano tanto como en su comportamiento, con la salvedad de que las limitaciones y propensiones que le imponen se han debilitado y se han vuelto menos frecuentes y directas a medida que evolucionaban las capacidades intelectuales de los homínidos.

Es probable que subyaga cierto grado de preconditionamiento genético en la creencia difundida (pero no universal) de que una sonrisa es un saludo amistoso, o de que las cosas dulces son buenas para comer. Si aceptamos que estos memes en los que se combinan aprendizaje, ideas y genética son entidades culturales, ¿por qué negar que comportamientos socialmente transmitidos en los que se combinan aprendizaje y genética forman también parte de la cultura? Me refiero a comportamientos como el acto de sonreír a la vista de un amigo (en lugar de llorar, como hacen los indios tapirape), o el acto de poner azúcar en el café o el té (en lugar de tomarlo sin edulcorante, como hacen quienes están a régimen).

A riesgo de repetirme, recordaré que el intento de restringir la cultura a unidades ideacionales no es un asunto baladí, puesto que las definiciones son útiles en la medida en que conducen a preguntas que pueden someterse a la prueba de la investigación y versan sobre el conjunto de los acontecimientos y las relaciones incomprensibles. Las definiciones no deben presentarse como sustitutos de la investigación empírica encaminada a la puesta a prueba de teorías particulares. Sin embargo, cuando definimos la cultura como idea pura y decimos de las ideas que guían el comportamiento social, estamos abogando de hecho por un principio teórico popular cuyo valor científico dista de ser evidente. En lugar de ello, desde mi perspectiva materialista cultural, considero que la importancia atribuida a la aseveración de que son las ideas las que guían el comportamiento, y no al revés, es el error de los errores de las teorías antropológicas modernas.

La cultura como idea y comportamiento

Permítaseme ahora mostrar cómo la relación entre los componentes ideacional y comportamental de las culturas no puede reducirse a la fórmula simple de que «las ideas guían el comportamiento». No cabe duda de que nuestras mentes van llenándose paulatinamente de instrucciones

culturales (normas) de comportamiento. Estas instrucciones no constan sólo de normas encaminadas a guiar nuestra conducta; contienen también normas para infringir dichas normas. Uno de mis ejemplos favoritos se refiere al intento de aclarar las reglas que rigen la relación entre los padres y sus hijas casadas en las islas Truk, de los Estados Federados de Micronesia, que ilustra Ward Goodenough (1965).

Los padres deben acucillarse o arrastrarse por el suelo ante una hija casada que esté sentada, no pueden iniciar ninguna acción en su presencia, deben evitar hablar con brusquedad, atender a sus peticiones y no violentarla jamás, ni siquiera como respuesta a una provocación. Pero el propio Goodenough asistió al menos a un caso de un padre que vulneró todas estas normas y acabó propinando a su hija casada una sonora bofetada. Explica este comportamiento errático del padre porque había descubierto a su hija volviendo de una cita amorosa. Dicha conducta infringía por sí sola un buen número de normas, lo que permitía al padre regirse por varias reglas contradictorias. Puede concluirse que la alabada simplicidad del reino platónico no existe más que en la imaginación de los ideacionalistas. En la vida real, todas las reglas están rodeadas por una penumbra de «cláusulas de excepción y condicionamiento» —de normas para infringir normas— que a su vez contienen normas para infringir normas *ad infinitum*. Ni siquiera a los ladrones, asesinos y otros psicópatas les resulta difícil defender su conducta, invocando alguna norma para infringir normas. (Me recuerdan el caso del famoso ladrón Willie Sutton, quien, a la pregunta de por qué robaba bancos, respondió: «Porque ahí es donde está el dinero».)

Hay numerosas pruebas de que la información cultural atesorada en el cerebro contiene instrucciones contradictorias. Por ejemplo, en un estudio sobre cómo conciben los norteamericanos la familia, Janet Keller (1992:61-62) recogió estos «esquemas» contrapuestos:

Los miembros de la familia deberían esforzarse en bien de todo el grupo
pero
el bien del individuo debe anteponerse al bien de todo el grupo.

La familia es permanente
pero
la familia está en continua transición.

La familia es un refugio

pero

la familia es un lugar donde preparar y ensayar los papeles que se representarán en público.

La familia es nutricia

pero

la familia es asfixiante.

La familia es divisora, un crisol de tensiones y dominaciones

pero

la familia es un remanso de ayuda y calor mutuos.

Otro problema del postulado «las ideas guían el comportamiento» radica en la conducta contradictoria que se observa cuando grandes cantidades de individuos tratan a la vez de cumplir determinadas normas. Por ejemplo, evitar el contacto con la materia fecal humana es una norma cardinal de las familias indias que viven en el campo, y sin embargo el anquilostoma, que se transmite únicamente a través del contacto con la materia fecal, es endémico en algunas regiones de la India. En un estudio efectuado por V. K. Kochar (1976), este rasgo paradójico del comportamiento se atribuía a la existencia simultánea de otras seis reglas:

- Debe encontrarse un lugar no demasiado alejado del hogar.
- Dicho lugar debe permitir no ser visto.
- Debe permitir ver a cualquier persona que se acerque.
- Debe estar cerca de una fuente de agua para lavarse.
- Debe estar contra el viento, para evitar malos olores.
- No debe estar en un terreno cultivado.

Respetar todas estas normas obliga a una conducta que viola la regla de evitar la materia fecal, como demuestra la elevada incidencia del anquilostoma.

Más cerca de nuestro entorno, los atascos de tráfico constituyen otro ejemplo de las consecuencias impremeditadas e inopinadas del cumplimiento colectivo de las normas. Que yo sepa, no hay ninguna regla que disponga que el tráfico debe concentrarse hasta su colapso. Todo lo contrario: las normas que se aplican a la conducción tratan de garantizar un desplazamiento rápido y seguro a determinado destino.

A una escala aún mayor, podríamos preguntarnos qué reglas guían al

empobrecimiento o la pérdida del hogar. Cabe suponer que las normas operativas están encaminadas a no convertirse en pobre y no perder el hogar. Pero la aplicación competitiva de dichas normas (por ejemplo, trabaja duro y no te drogues) puede llevar a una persona al éxito y a otra al fracaso, dependiendo de la intensidad de su esfuerzo y también de algo tan nebuloso como «la suerte». Así, para explicar la pobreza y la pérdida del hogar, tenemos que recurrir a procesos sistémicos de un nivel más alto que las meras normas.

Culturas animales

Otro defecto obvio de la definición ideacional de cultura es la ruptura que crea entre las tradiciones culturales rudimentarias de que hacen gala los chimpancés y otros primates no humanos y el acabado repertorio de rasgos culturales característico de los hombres. Las tradiciones de los chimpancés consisten en la fabricación y utilización de varias herramientas como ramitas deshojadas para la captura de hormigas y termitas, el uso de piedras para abrir nueces y frutas de cáscara dura y el amontonamiento de hojas para hacer esponjas que empapar de agua para beber. Estas conductas se dan en algunos grupos locales de la misma especie y no en otros, y dependen manifiestamente de alguna forma de aprendizaje socialmente condicionado. Su importancia radica en la luz que arrojan sobre la evolución de la capacidad humana de atesorar cultura a un nivel prelingüístico. No queda más remedio que presuponer que estas conductas no están guiadas por información almacenada en forma de memes. (¿Tienen acaso los chimpancés ideas, al igual que los hombres?) Esto nos retrotrae a la pregunta de si el comportamiento en los humanos está siempre guiado por las ideas, y no ocurre nunca lo contrario.

¿Qué guía las ideas?

A lo largo de los tiempos, los hombres y mujeres tanto instruidos como analfabetos no han dudado jamás de que las ideas guiaran el comportamiento. Todo en nuestra experiencia nos conduce a la misma conclusión: las actividades están bajo el control de nuestros valores, contenidos

e intenciones. No me propongo poner en entredicho esta convicción. Los humanos tratamos de organizar nuestras vidas en conformidad con normas, planes, esquemas, proyectos y metas condicionados por la cultura. De hecho, estamos inmersos en un constante y silencioso diálogo interno para gestionar hasta el más nimio de nuestros asuntos cotidianos, como salir de la cama por la mañana, ducharnos, preparar el desayuno, conducir hasta el trabajo, acomodarnos en nuestro despacho, citarnos con un amigo para comer, y así sucesivamente.

En este teatro a pequeña escala, puede decirse que los actores se rigen por sus guiones ideacionales. Si eso fuera todo cuanto trascendiera en la vida social humana, tanto la vida como la ciencia de la cultura serían «una ganga». Sin embargo, como muchos de nosotros comprendemos perfectamente, nuestros repertorios ideacionales y comportamentales no pueden reducirse a un conjunto de programas estables y permanentes. La vida social humana conlleva cambios incesantes en todos sus sectores comportamentales e ideacionales, y es ahí —en la evolución más o menos rápida de los repertorios culturales— donde al enfoque ideacional «le llega su San Martín». Es también ahí, de medio a largo plazo, donde el comportamiento da forma a las ideas, las conforma, orienta, desarraiga, derriba y hace emerger el nexo de rasgos cognoscitivos que acompaña y guía al comportamiento a corto plazo.

Pensemos, por ejemplo, en los acontecimientos que han propiciado la desaparición en Estados Unidos de la familia nuclear con varios hijos y guiada por el padre que traía el pan a casa. Este caso es de sobras conocido. A principios del siglo XX, las reglas básicas del matrimonio y de los papeles de género estipulaban que, tras la boda, las mujeres debían darse de baja de la mano de obra asalariada, convertirse en amas de casa, engendrar tres o más hijos y permanecer casadas con el mismo marido por el resto de sus días. Las ideas asociadas a este comportamiento gozaban aún de amplia difusión y gran arraigo hasta bien entrado el decenio de 1970. Sin embargo, las conductas propiamente dichas empezaron a cambiar en la década de 1950, según las mujeres se vieron impelidas a integrarse en la mano de obra en respuesta a la evolución de la economía, a medida que la manufactura y la industria pesada iban siendo desplazadas por el sector de los servicios y la información. El nuevo modo de producción primaba la mano de obra instruida, dócil y educada, haciendo inviables las familias con varios hijos para el nivel de vida de las clases medias, a menos que hubiera dos salarios por hogar. Las mujeres

casadas consideraron en un principio sus trabajos como medidas temporales de emergencia pero, a medida que su participación en el mundo laboral se fue intensificando, empezaron a competir por los puestos mejor pagados. Hoy, la idea de que la función de una mujer es quedarse en casa, cuidar de los niños y delegar la obtención de un salario en el marido resulta absurda para la mayoría de las mujeres norteamericanas. Muchos otros cambios ideacionales en el papel de los géneros, la sexualidad y la familia han venido después de los cambios comportamentales inducidos por el paso a un modo de producción impulsado por los servicios y la información.

Como Valerie Oppenheimer muestra en su libro *Work and the family*, lo primero en cambiar fue el comportamiento que, al hacerlo, dio nacimiento a un nuevo conjunto de normas y valores:

Nada prueba que estos cambios sustanciales en la participación de la mujer en la mano de obra fueran motivados por cambios previos en las actitudes con respecto al papel de cada género. Por el contrario, vinieron después que los cambios comportamentales, lo que indica que los cambios en la conducta propiciaron gradualmente cambios en el papel atribuido a los géneros, más que a la inversa. Además, los hechos muestran claramente que el inicio de estos rápidos cambios en el comportamiento de la mujer como partícipe de la mano de obra fue muy anterior al nacimiento del movimiento feminista. (1982:30)

Las explicaciones del comportamiento cultural que parten de la premisa de que las ideas guían la conducta, pero que no ocurre al revés, abocan a callejones sin salida. Mediante dichas explicaciones no se puede determinar ninguna situación que dé cuenta de los cambios observados en los repertorios culturales, al margen de algunas ideas previas adicionales. Pero las ideas previas no constituyen un conjunto de limitaciones que hagan predecibles las ideas subsiguientes. No basta con decir que una idea sea «buena de pensar» o «mala de pensar». Hay que estar en condiciones de precisar por qué es buena o mala en un lugar y momento determinados. No les fue difícil a las mujeres tener la idea de conseguir trabajo fuera de casa; lo que les costó fue materializar esa idea en un comportamiento. No hay nada inherentemente más complejo en la idea de que los hombres deban dominar a las mujeres que en la idea de que las mujeres deban dominar a los hombres. La dificultad surge cuan-

do un género obtiene una ventaja política sobre el otro y dicha ventaja se asienta en diferentes grados de poder.

¿Qué fuerza impele a los iroqueses a creer que la ascendencia debe fijarse exclusivamente en función de las relaciones maternas? Los judíos y los musulmanes tienen prohibido el cerdo. «Esta idea forma parte de su religión», decimos. Pero ¿por qué tienen dichas religiones esa idea? Sólo cuando se tiene en cuenta el comportamiento y se sitúa en el contexto de la situación material concreta podemos comprender las fuerzas que provocan que se piensen determinadas ideas y no otras.

No cabe duda de que el comportamiento y las ideas deben verse como elementos de una interrelación. A corto plazo, las ideas guían efectivamente la conducta pero, a largo plazo, es el comportamiento el que guía y da forma a las ideas. Añadiré datos sobre estas relaciones en los capítulos próximos. Pero, antes que nada, debe desmentirse otro postulado avanzado por los ideacionalistas.

Falta de consenso

William Durham (1991:3) mantiene que la definición exclusivamente ideacional de la cultura representa un «consenso nuevo y esperanzador» en la antropología. Concedo que, en los últimos treinta años, empezando por la aceptación por Alfred Kroeber de que los sistemas sociales son fruto de una construcción ideacional, una idea debida a Talcott Parsons (Kroeber y Parsons 1958; Harris 1975), la mayoría de los antropólogos ha acabado por hacer suya una definición exclusivamente ideacional de la cultura. Muchos de los más populares libros de texto norteamericanos introductorios en la disciplina han adoptado la definición de «guía del comportamiento pero sin el comportamiento». La definición de Conrad Kottak (1991:17), por ejemplo, contiene la siguiente expresión: «las tradiciones y costumbres que rigen el comportamiento». Asimismo, William Haviland (1993:29) afirma que «la cultura consiste en valores, creencias y percepciones abstractas del mundo que subyacen al comportamiento del hombre y que se reflejan en su conducta».

Sin embargo, no puede llegarse a la conclusión de que esta opinión mayoritaria ha alcanzado el consenso. Una inspección de los libros de texto utilizados actualmente permite descubrir rápidamente voces discrepantes como la de Serena Nanda (1991:52), quien escribe que «el tér-

mino *cultura* ... describe el tipo específicamente humano de comportamiento aprendido en el que tanta importancia tienen las normas y reglas arbitrarias». Melvin y Carol Ember (1990:17) son más radicales y rechazan de plano la aseveración de que la mayoría de los antropólogos hayan erradicado el comportamiento de la cultura. En lugar de ello, postulan que «para la mayor parte de los antropólogos, la cultura engloba los comportamientos, creencias, actitudes, valores e ideales aprendidos y que caracterizan a determinada sociedad o población».

Independientemente de que haya o no consenso sobre el carácter exclusivamente ideacional de la cultura, hay que resolver el problema del valor científico de dicha definición. Sorprendentemente, se ha prestado poca atención a la explicación de por qué la definición puramente ideacional es positiva. A fin de cuentas, nadie ha tratado de definir la cultura en términos exclusivamente comportamentales. ¿No sería mejor tomar como punto de partida tanto las ideas como el comportamiento?

Perspectivas *emics* y *etics*¹

Tras debatir la importancia y legitimidad tanto de las ideas como del comportamiento en la definición de la cultura, estamos en condiciones de examinar otra distinción epistemológica fundamental, la que existe entre los puntos de vista *emics* y *etics*.

Debido a la capacidad genuinamente humana de ofrecer descripciones e interpretaciones de nuestras experiencias personales, las culturas pueden estudiarse desde dos puntos de vista: uno enfocado desde la perspectiva del participante y otro desde la del observador. Los estudios enfocados desde la perspectiva del participante generan descripciones e interpretaciones *emics*. Los enfocados desde el punto de vista del observador generan descripciones e interpretaciones *etics*.

Más concretamente, los enunciados *emics* describen los sistemas sociales de pensamiento y comportamiento cuyas distinciones, entidades o «hechos» fenoménicos están constituidos por contrastes y discriminaciones percibidos por los propios participantes como similares o diferentes, reales, representativos, significativos o apropiados. Puede refutarse una proposición *emics* si se logra demostrar que contradice la percepción del participante de que las entidades y los acontecimientos son diferentes o similares, reales, representativos, significativos o apropiados.

Los enunciados *etics*, por su parte, dependen de las distinciones fenoménicas consideradas apropiadas por una comunidad de observadores científicos. Las proposiciones *etics* no pueden refutarse si no se ajustan a la percepción del participante de lo que es significativo, real, repre-

1. Quisiera recordar que fueron las críticas formuladas por Brian Ferguson las que me obligaron a replantearme varios aspectos de la cuestión tratada en el presente capítulo.

sentativo o apropiado. Sólo pueden rebatirse si se comprueba la falsedad de las pruebas empíricas aducidas por los observadores para respaldar dichas proposiciones.

Estos términos —*emics* y *etics*—, que derivan de la distinción entre aspectos fonémicos y fonéticos de las lenguas, fueron inventados por el lingüista Kenneth Pike. Aunque han sido adoptados por un considerable número de antropólogos, no está claro que todos sus usuarios contemporáneos entiendan por «*emics*» y «*etics*» lo mismo que Pike. Las diferencias entre mi manera de usarlos y la de Pike estriban en la función atribuida a la perspectiva *etics* en el desarrollo de una ciencia de la cultura.

En la primera edición de su obra en tres volúmenes *Language in relation to a unified theory of the structure of human behaviour* (1954, 1955, 1960), Pike parece proponer una distinción tajante entre el enfoque *emics* y el *etics*. Pero más adelante queda claro que, para él, las descripciones fonéticas representan una emanación del conocimiento acumulativo de los sistemas fonémicos, o fonológicos, que se da en varias lenguas y culturas de todo el mundo. Debido a su subordinación última al análisis *emics* anterior y al que se esté realizando, una descripción fonética, según Pike, no puede distinguirse tan drásticamente de la perspectiva *emics* como en mi utilización del término. Para Pike, el punto de vista *etics* comporta

el acercamiento a un sistema interno por un extraño a él, en el cual el extraño aporta su propia estructura y sobreimpone parcialmente sus observaciones sobre el punto de vista interno, interpretando lo interno en referencia a su punto de partida externo (Pike 1986b).

De modo que, para Pike, la perspectiva *etics* es en parte el punto de vista *emics* del observador incorrectamente aplicado a un sistema ajeno. Sólo un pequeño paso separa esta postura de la conclusión de que la perspectiva *etics* del observador constituye meramente una variedad del punto de vista *emics*: el hecho de que «la naturaleza de las cosas es *emics*, y no *etics*» (Lévi-Strauss 1972:13). Esta conclusión dota a los participantes de una forma de conocimiento más privilegiada que la que poseen los observadores con formación específica y constituye una puerta abierta al caos epistemológico.

Es la existencia de una comunidad de observadores científicos lo que

impide el desmoronamiento embrutecedor de la perspectiva *etics* y su fusión con la *emics*. Todos los miembros de esta comunidad han contraído el compromiso de respetar un conjunto de principios y metodologías epistemológicos y teóricos adquiridos durante un periodo de formación más o menos riguroso y dilatado. Reducir la perspectiva *etics* al punto de vista *emics* del observador, por lo tanto, equivale a poner en entredicho la legitimidad de la ciencia como modo especial de conocimiento. Los observadores no tienen más opción que defender la ciencia contra quienes le son hostiles. Son los antropólogos formados e informados y otros estudiosos y científicos de la sociedad y el comportamiento los que posibilitan la existencia de las ciencias sociales. Nuestra «perspectiva *emics*», aplicada al estudio de los fenómenos socioculturales, constituye una *emics* muy especial, porque está perfectamente adaptada a la tarea de elaborar una ciencia de la sociedad y la cultura. Por este motivo la perspectiva *emics* de los observadores debe distinguirse categóricamente del punto de vista de los participantes, y por ello nos hacen falta tanto el término «*etics*» como el «*emics*».

La reticencia actual ante la ciencia y los planteamientos *etics* (Kuznar 1997) está estrechamente vinculada a la lucha de los participantes que emergen de una subordinación opresiva colonial y neocolonial y que exigen un control exclusivo sobre la interpretación, descripción y reconstrucción de sus modos de vida y su historia. Los antropólogos que tratan de acceder al mundo de los participantes dan marcha atrás, horrorizados ante la posibilidad de ser tildados de expropiadores prepotentes del patrimonio de otros pueblos, de ladrones de culturas.

La única solución a esta encrucijada es que la comunidad de antropólogos de vocación científica prosiga su búsqueda de la comprensión empleando enfoques *emics* y *etics*. Volveré en capítulos posteriores sobre los problemas de tipo moral y político que plantean los participantes nativos y su oposición políticamente correcta a ser estudiados por científicos no participantes.

¿Qué comunidad de observadores?

Antes de proseguir, permítaseme abordar el problema vejatorio que rodea al concepto de una «comunidad de observadores científicos». Todos somos conscientes del hecho de que dicha comunidad de observadores

no es homogénea. Dejando de lado los grupos de estudiosos que se oponen abiertamente a los enfoques de vocación científica, quedan varias opciones doctrinales más. Me refiero a los evolucionistas y antievolucionistas, los materialistas e idealistas, los ideacionalistas y behavioristas, los defensores de la perspectiva *emics* o *etics*, y así sucesivamente (por no mencionar escuelas más antiguas, relegadas al olvido). Esta situación impulsó a Thomas Kuhn, el padre de los paradigmas, a considerar las ciencias sociales «preparadigmáticas». Así, por «comunidad de observadores» no debe entenderse necesariamente la totalidad de los investigadores con vocación científica, sino que la expresión se refiere más bien a los investigadores que concuerdan en ciertos criterios mínimos para elaborar información científica acerca de un ámbito particular de la existencia (por ejemplo, criterios como la replicabilidad, comprobabilidad, economía y acotación del campo de estudio, etc.). Como mínimo, una comunidad de observadores de las ciencias sociales debe acordar que la distinción entre observador y observado es real. En cuanto al número de observadores de la comunidad, no hay una cantidad fija. *In extremis*, podría afirmarse que basta con un puñado de personas para constituir una comunidad científica (aunque cuando sólo consta de uno o dos miembros del mismo parecer, es obvio que falta algo).

Subjetivo/objetivo

Antes de añadir neologismos como «*emics*» y «*etics*» a un diccionario de las ciencias sociales ya excesivamente abultado, deberíamos tratar de analizar los términos que ya están en uso y sus sinónimos.

Uno de los candidatos es la dicotomía subjetivo-objetivo. Mi diccionario (Webster, tercera edición) define subjetivo como «carente de realidad o sustancia; ilusorio, caprichoso». Y objetivo como «observable o comprobable pública o intersubjetivamente mediante métodos científicos». De modo que «*etics*» tiene un significado muy próximo a «objetivo», pero «subjetivo» no se corresponde con «*emics*». El problema es que las descripciones *emics* pueden ser tanto objetivas como subjetivas. Es sabido que algunos de los proyectos de mayor rigor científico realizados en sociología han tenido por objeto descubrir la categorización por los participantes de los términos relacionados con las plantas, animales, colores y parientes. En nuestras investigaciones en Brasil, mis

colegas y yo tratamos de efectuar experimentos científicos mediante la división del censo, dibujos controlados, pruebas de significación, etc., para lograr comprender cómo categorizan los brasileños las diferencias de raza y color. Se trata indudablemente de estudios *emics*, pues se refieren al significado de las categorías de raza y color en la percepción de los participantes (Harris *et al.* 1993).

Para aclarar las diferencias entre subjetivo y objetivo, por una parte, y perspectiva *emics* y *etics*, por otra, sugiero que utilicemos los términos de subjetivo y objetivo para referirnos a las operaciones desde el punto de vista de si satisfacen los cánones epistemológicos generales de la investigación y la teoría científica. En otras palabras, deben ser públicos, replicables, comprobables, económicos y haber acotado su campo de estudio. Las operaciones *etics* tienen necesariamente vocación científica y se efectúan desde el punto de vista del observador, pero una operación *emics* (por ejemplo, deducir términos de raza y color) puede llevarse a cabo objetiva o subjetivamente. Me apena comprobar que los antropólogos siguen haciendo equivaler objetivo y científico exclusivamente con la perspectiva *etics* (por ejemplo, Cassidy 1987:318), cuando los estudios *emics* de las categorías cognoscitivas satisfacen siempre los criterios de la investigación científica, por mucho que uno prefiriera que dichos estudios desembocaran en teorías de aplicación más general.

Propio/extraño

También para mi gran pesar, el libro *Emics and etics*, editado por Thomas Headland (1991), tiene el subtítulo de *The insider-outsider debate*. En mi contribución al volumen, traté de demostrar la no equivalencia de la dicotomía propio/extraño con la de perspectiva *emics/etics*. Repitiendo mi argumento, diré que esta distinción resulta confusa porque no se precisa si el punto de vista de lo ajeno al grupo conduce a un conocimiento *emics* o *etics* basado respectivamente en operaciones *emics* o *etics*. En mi investigación etnográfica brasileña, siempre fui un extraño, independientemente de que recopilara datos *etics* o *emics*. De igual manera, se puede ser un extraño (como un miembro de un clan enemigo) y no estar interesado por una descripción científica y *etics* de la esencia de dicho clan. Usada de esta manera, la distinción entre miem-

bro y no miembro del grupo no se corresponde con el significado epistemológicamente fundamental de la diferencia entre punto de vista *emics* y *etics*.

Cognoscido/operativo

Tal y como lo define Rappaport (1984:236-237), el modelo operativo corresponde esencialmente a lo que yo entiendo por perspectiva *etics*, pero el modelo cognoscido no es paralelo a la perspectiva *emics*:

El modelo operativo es lo que los antropólogos construyen a través de la observación y la medición de entidades empíricas, acontecimientos y relaciones materiales. Él (ella) hace representante a este modelo, a efectos analíticos, del mundo físico del grupo que él (ella) está estudiando.

En cambio, el modelo cognoscido «es el modelo del entorno concebido por las personas que actúan en él».

El problema que se plantea es la falta de especificidad acerca de cómo puede saberse cómo conciben los participantes el modelo cognoscido. Como ya he indicado anteriormente, hay mecanismos tanto *emics* como *etics* que permiten recabar datos acerca de las normas, planes, objetivos y valores, y pueden dar lugar a descripciones contradictorias sobre lo que está ocurriendo en la mente del participante.

Mental/comportamental

El modelo mental/comportamental plantea el mismo problema que el cognoscido/operativo, ya que no especifica si es la percepción del participante o del observador sobre lo que piensan y hacen los participantes lo que se está describiendo.

Otras dicotomías similares, como «sistemas folclóricos/sistemas analíticos» (Bohannon 1963:12), «estructural/ecológico» (Johnson 1982:413) y «experiencia cercana/experiencia distante» (Geertz 1976:223) adolecen de una u otra o de todas las ambigüedades antes mencionadas. La existencia y el uso frecuente de todas estas dicotomías sugieren que nos estamos enfrentando a un dilema epistemológico fundamental, que no se

desvanecerá por sí solo y que requerirá una discusión seria y prolongada antes de llegarse a una solución.

Perspectivas *emics/etics* frente a mentales/comportamentales

Al formular la distinción entre perspectivas *emics/etics* antes de 1979, no acerté a observar que la diferencia mental/comportamental no era congruente con la de *emics/etics*. Así, el punto de vista *emics* se concebía como referido exclusivamente a hechos que tenían lugar en la mente del participante, mientras que la perspectiva *etics* se refería exclusivamente a los movimientos del cuerpo y sus efectos en el entorno («actónicos»). Es obvio, sin embargo, que la ensayística de la sociología está de hecho repleta de afirmaciones que pretenden representar los pensamientos, intenciones, valores, criterios de pertinencia, categorías y estados mentales y emocionales de los participantes, pero que se basan esencialmente en operaciones *etics*, más que *emics*.

El estructuralismo francés rebosa de afirmaciones de este tipo; por ejemplo, los etnólogos pretenden que una serie de dicotomías, como las de hombres frente a mujeres, arriba frente a abajo y derecha frente a izquierda derivan de un molde cognoscitivo común —«cultura frente a natura»—, aunque ningún participante reconozca la verosimilitud de las diferencias y relaciones postuladas. (El estructuralista francés Lévi-Strauss partía fundamentalmente de publicaciones de mitos recogidos por otros y, por consiguiente, no contaba con la ventaja de recurrir a participantes vivos.) Aún más; incluso cuando los participantes negaban que esas oposiciones estructurales tuvieran sentido para ellos, los observadores no admitían que sus inferencias carecieran de validez.

Los enfoques psicoanalíticos de la vida mental dan lugar a afirmaciones similares. Tomando como punto de partida varios indicios verbales y no verbales, los analistas deducen que el cliente odia a un pariente o envidia a un hermano, por mucho que el paciente insista en que esas inferencias no son pertinentes.

Las deducciones de estados mentales y emocionales a partir del llamado lenguaje corporal y las expresiones faciales poseen el mismo rango epistemológico: conducen a los psicólogos a realizar afirmaciones acerca de la vida interior de los participantes cuya validez no se supedi-

ta a la puesta a prueba de la idea que el participante tenga sobre su pertinencia. Esta omisión es también característica de las prácticas legales occidentales, en las cuales los jueces y los jurados tratan rutinariamente de determinar no sólo si los acusados han cometido realmente un crimen, sino también si tenían la intención de hacerlo con «premeditación y alevosía».

Participantes muertos

Los historiadores tienen asimismo gran afición a realizar inferencias acerca de lo que ocurre en la mente de individuos específicos. (¿Qué pensaba realmente Abraham Lincoln cuando escribió el discurso de Gettysburg?) Naturalmente, el hecho de que los historiadores traten en la mayoría de los casos de personas fallecidas complica su tarea, pero pueden compensar esta desventaja inspeccionando detenidamente varios tipos de pruebas escritas, desde los documentos oficiales hasta las cartas de amor. Cuando los materiales escritos son abundantes y lo bastante personales, los historiadores pueden alcanzar un alto grado de credibilidad en sus explicaciones tanto *etics* como *emics* del comportamiento y el pensamiento. Resulta razonable creer que Lincoln fuera asesinado el 14 de abril de 1865, mientras asistía al teatro (*etics*), y que millones de personas lo tenían por un gran hombre y lamentaron su fallecimiento (*emics*).

Cómo piensan los «nativos» en el capitán Cook, por ejemplo

El problema al que se enfrentan los antropólogos que quieren describir el contenido de las mentes de las personas muertas es mucho más complejo. Por lo general, los pueblos objeto de estudio carecen de escritura y no dejan registro de sus pensamientos ni sentimientos (con la excepción de rastros ambiguos de su presencia física y de algunas de sus actividades). Los observadores no tienen por lo tanto más remedio que realizar inferencias mediante métodos subjetivos para tratar de averiguar el contenido de las mentes de los participantes. Los peligros de esta estrategia se pusieron de manifiesto con especial acuidad en la amarga

controversia que enfrentó a Marshall Sahlins (1995) con Gananath Obeyesekere (1992) acerca de lo que ocurría en la mente de los hawaianos cuando mataron al célebre explorador inglés, el capitán James Cook, en 1779.

Sahlins sostiene que los hawaianos creían que Cook era su dios Lono. Basó su tesis casi exclusivamente en los relatos de exploradores, misioneros y comerciantes europeos (y en algunos estudiosos hawaianos contemporáneos). Cook estaba en plena apoteosis hasta un día en que sus navíos se hicieron a la mar, se encontraron con vientos peligrosos y tuvieron que regresar al puerto hawaiano del que habían partido. Esta reaparición inesperada alarmó a los jefes y sacerdotes hawaianos, que empezaron a ver en Lono-Cook una amenaza para su propia subsistencia. Por consiguiente, había que dar muerte a Lono-Cook, como anticipaban sus mitos sobre el dios Lono. Así pues, Cook fue «asesinado ritualmente».

Sin embargo, de acuerdo con Obeyesekere, los hawaianos creían que Cook era un jefe, y no un dios. Fueron los propios europeos, y no los hawaianos, los que inventaron y propalaron la divinidad de Cook. Los hawaianos lo mataron porque había perdido todo autocontrol y trató de tomar como rehén a un jefe de alto nivel. En ningún momento fueron los hawaianos tan ingenuos como para tomar a Cook y a sus hombres por dioses.

Aunque Sahlins y Obeyesekere han aducido ingentes cantidades de citas extraídas de los cuadernos de bitácora y los diarios de Cook y sus compañeros de tripulación y de los relatos de los viajeros, misioneros y parientes sobre estos hechos, la controversia no puede resolverse. Sabemos qué pensaban los europeos, pero, a falta de los participantes vivos y de documentos redactados por hawaianos que vivieron hace doscientos años, la discusión sobre lo que pensaban los hawaianos no puede salir del terreno de la especulación. A lo sumo, podemos aspirar a ponernos de acuerdo sobre qué creían los europeos que pensaban los hawaianos.

Perspectivas *emics* y *etics* sobre el comportamiento

En cuanto se concede que el ámbito de la vida mental puede ser objeto de análisis tanto *etics* como *emics*, se plantea el problema de si la esfera del comportamiento —el «flujo del comportamiento»— puede

también ser objeto de ambas formas de análisis. Mi respuesta es afirmativa. Hay un tipo de descripción *emics* interesada en la comprensión por el participante de los hechos comportamentales que tienen lugar (o que han ocurrido u ocurrirán) en determinado momento y lugar. Por ejemplo, puede sonsacarse a los participantes explicaciones sobre hechos específicos, como quiénes asistieron a una boda, nacimiento o funeral, qué dijo un político, cuánto grano se cosechó o cuántos terneros mató un ganadero. Pero, una vez más, los observadores deben estar preparados para la eventualidad de que se produzcan discrepancias y contradicciones entre las versiones *emics* y *etics* de los acontecimientos en cuestión. Las versiones *emics* merecen un trato especial porque plantean las cuestiones axiales de la fiabilidad del informante (cf. Bernard *et al.* 1984), el relativismo y la verdad histórica.

A modo de resumen, puede decirse que la reformulación de la distinción *emics/etics* con objeto de que comporte atributos mentales y comportamentales da lugar a cuatro modos diferentes de descripción etnográfica: *emics* de la vida mental, *emics* del comportamiento, *etics* de la vida mental y *etics* del comportamiento. Como demostraré en seguida, el no establecer estas distinciones nos imposibilita poder llegar a un acuerdo aunque sólo sea sobre los hechos etnográficos más destacados. Pero déjenme antes aclarar otro motivo constante de confusión.

¿Difieren siempre las explicaciones *etics* y *emics*?

El análisis *emics* de las lenguas normalmente da lugar a afirmaciones que por lo general tienen poco significado o pertinencia para los hablantes nativos. Pocos anglófonos pueden enunciar las normas que rigen la formación del plural de los sustantivos, por ejemplo. Muchos negarían que las palabras *cats*, *houses* y *flags* acaben en alomorfos distintos (variantes fonémicas). No obstante, las normas gramaticales tienen el mismo rango epistemológico que los fonemas, ya que la prueba de su validez, independientemente de cuán abstracta sea su formulación, es si generan enunciados que los hablantes consideran dotados de sentido y pertinentes. Sin embargo, estas pruebas son irrelevantes para los análisis *etics*, que aciertan o fracasan en función de su contribución al desarrollo de las teorías científicas acerca de los fenómenos socioculturales. Esto no significa que los análisis *etics* den necesariamente lugar a descripciones que contra-

digan el sentido de pertinencia y verdad histórica de los participantes. En muchos ámbitos, pero especialmente en los procesos tecnológicos, las versiones *emics* de las prácticas culturales y los hechos del flujo comportamental se corresponden muy estrechamente con las versiones *etics* de estos mismos fenómenos. Allen Johnson estudió este problema entre los agricultores brasileños. Descubrió que las normas deducidas que regían la plantación de determinadas especies en tipos particulares de tierras y las descripciones deducidas de las actividades de plantación del pasado se correspondían en ocasiones estrechamente con el comportamiento observado desde el punto de vista *etics*. Pero, como recalcó Johnson, el hecho de la correspondencia o no correspondencia planteaba problemas igualmente graves:

¿Por qué algunas normas se respetan mientras otras se infringen? ¿Por qué algunos individuos respetan las normas mientras otros las infringen? ¿Por qué algunas normas y conceptos están difundidos de una manera general, mientras que otros difieren de un individuo a otro?

Rechazo de la perspectiva *etics*

El motivo de que no haya distinciones epistemológicas en las ciencias sociales que anticipen plenamente los puntos de vista *emics* y *etics* es que, hasta la fecha, las escuelas dominantes en dichas ciencias nunca han aceptado la importancia, o siquiera la posibilidad, de la descripción de la vida social humana en términos de los movimientos de las partes de un cuerpo y de sus efectos en el entorno (y de las estructuras de orden superior que derivan de ellos) como contrapunto a las descripciones de la vida social basadas en las intenciones, significados y valores deducidos, y en los grupos sociales, rangos, instituciones, acontecimientos y prácticas objetivados. La doctrina de la inadmisibilidad de las descripciones *etics* tiene un carácter terminante absoluto —¿o debería decir dogmático?— en los escritos de las figuras punteras de la historia de la teoría sociológica y antropológica. Por ejemplo, Talcott Parsons (1961:32) escribe que «el estudio del comportamiento social humano necesariamente implica ... un tipo de esquema teórico [que] trata el comportamiento como “dirigido a una finalidad”, “adaptativo”, “motivado” y guiado por procesos simbólicos». Añade después:

Un punto culminante de este problema fue la controversia behaviorista de la década de 1920. La postura behaviorista era un ejemplo destacado del reduccionismo y tendía a rechazar la legitimidad científica de todas las categorías «subjetivas», de todos los conceptos de «significado» ... Al igual que en las discusiones sobre el rango de la ciencia misma y sobre el empirismo en este ámbito, puede afirmarse que la batalla ha terminado. La teoría sociológica se formula hoy claramente en términos de motivos, metas, símbolos, significados, medios y fines, y parámetros similares (1961:32-33).

Para el antropólogo John Beattie, la batalla había concluido antes de empezar:

Las relaciones sociales no pueden concebirse o describirse inteligiblemente con independencia de las expectativas, intenciones e ideas que expresan o implican: *sin duda, ningún antropólogo social ha tratado jamás de describirlas así* (1968:117; las cursivas son mías).

La referencia de Parsons al behaviorismo en la década de 1920 sólo afecta a los paradigmas en psicología. La batalla librada en las ciencias sociales a la que hace referencia fue una mera ficción de su imaginación. Nunca ha habido sociólogos pavlovianos ni watsonianos. No se ha librado jamás una batalla como la que menciona Parsons, precisamente porque siempre se ha considerado evidente que la clave del comportamiento humano reside en la capacidad distintivamente humana de expresar expectativas, intenciones e ideas. Irónicamente, muchos antropólogos y arqueólogos de la cultura que son hoy adalides de teoremas interpretacionistas, posprocesualistas y antipositivistas (por ejemplo, Marcus & Fischer 1986) parecen creer que están promulgando una gran revolución intelectual al abogar por la «unidad de sentido (creencias) y acción» (Hodder 1982:2) o, en palabras de Shanks y Tilley (1987:38), al enunciar la «necesidad de distinguir entre el movimiento corporal físico, que puede integrarse en los términos de la tesis de un naturalista, y las acciones humanas, que no pueden asimilarse fácilmente, pues conllevan intenciones, elecciones, disposiciones y motivaciones».

Para que quede constancia, debo ser igualmente tajante. El comportamiento humano no sólo *puede* describirse sin tratar de inferir o deducir intenciones, elecciones, disposiciones y motivaciones, sino que tales descripciones son *indispensables* para que el hombre pueda hacer uso de su capacidad de mentir, ofuscar, olvidar y encubrir nuestra vida interior,

de decir una cosa y hacer otra y de producir unos efectos añadidos que no esperaba ninguno de los participantes. Lo más notable acerca del rechazo de las explicaciones behavioristas de las acciones sociales humanas es su tono excluyente y apodíctico. El bando materialista no ha generado jamás algo tan totalizador. Afirmamos sólo que las descripciones de las culturas humanas deben distinguir entre las explicaciones comportamentales y mentales y entre las explicaciones *emics* y *etics*. Los materialistas culturales no tratan de acabar con las explicaciones *emics* y mentales, sino de dar cuenta de la relación de dichas explicaciones con las explicaciones comportamentales y *etics*.

Dado el rango poco menos que hegemónico de las doctrinas *emics* y mentalistas en la antropología contemporánea, los defensores de los puntos de vista *etics* y behaviorista se ven obligados a considerar la ausencia de dichos enfoques como una amenaza para la viabilidad del conjunto del empeño antropológico. A continuación ilustraré este fenómeno con un ejemplo.

Un desastre etnográfico

En un estudio sobre la psicosis «windigo», una enfermedad mental supuestamente característica de algunas culturas y atribuida a los pueblos algonquinos septentrionales, Louis Marano (1982:385) consideró la falta de datos comportamentales y *etics* como «una invitación al desastre etnológico».

- El estudio *emics* de la vida mental, revelada a través de entrevistas etnográficas y testimonios recogidos al pie de la letra, había llegado a la conclusión de que ciertas personas se transformaban en monstruos poderosos —«windigos»— y debían ser asesinados para evitar que satisficieran sus impulsos caníbales.
- El análisis *emics* del flujo comportamental afirmaba que determinados individuos se convertían en windigos, trataban de comerse a sus compañeros de campamento y eran asesinados en defensa propia.
- Partiendo de estas explicaciones *emics*, los antropólogos y psiquiatras dedujeron que los algonquinos septentrionales eran proclives a una psicosis caracterizada por un impulso irresistible de consumir carne humana (*etics* de la vida mental).

- Pero los registros comportamentales *etics*, en gran medida ignorados por los predecesores de Marano, contradicen la versión *emics* del comportamiento y la *etics* de la vida mental.

Marano no logró descubrir casos de supuestos windigos descubiertos mientras trataban de comerse físicamente a sus compañeros de campamento, por lo que eran asesinados. En lugar de ello, averiguó que los supuestos windigos eran, en su mayoría, individuos enfermos o molestos, que fueron abatidos durante periodos turbulentos por la escasez de la caza y la propagación de enfermedades epidémicas. Resultado de ello es una redefinición completa de la realidad etnográfica. Desde el punto de vista *etics* y comportamental, el asesinato de supuestos windigos se convierte en un exponente de un modelo de comportamiento *etics* recurrente y transcultural, que Marano llama «homicidio selectivo». Esto lleva, a su vez, a una renovación completa de la explicación *etics* de la vida mental: la gente invoca la amenaza de los windigos para justificar la práctica del homicidio selectivo.

Replanteamiento de la vaca sagrada

El análisis de Marano nos enfrenta al problema de hasta qué punto existe una versión *emics* deducible del pensamiento y el comportamiento que se corresponde con el análisis comportamental y *etics* del complejo windigo, pero que no se ha inferido jamás simplemente porque se ha ignorado el fundamento *etics* comportamental para formular dicha pregunta. Esta cuestión quedará sin respuesta porque el homicidio selectivo ha dejado de practicarse entre los algonquinos septentrionales contemporáneos. Sin embargo, se ha planteado una cuestión similar acerca de mi análisis del complejo de la vaca sagrada en la India.

Partiendo de los datos *emics* y *etics* recopilados durante el trabajo de campo en Trivandrum y alrededores, en el estado de Kerala, formulé, en relación con la cría de ganado (Harris 1979:38), la siguiente ilustración de los cuatro modos etnográficos expuestos en la página 38:

- *Emics* de la vida mental: Todos los terneros tienen derecho a vivir.
- *Emics* del flujo comportamental: No se deja morir a ningún ternero de hambre.

- *Emics* de la vida mental: Que los terneros machos mueran de hambre cuando escasee el pienso.
- *Emics* del flujo comportamental: Se deja morir regularmente de hambre a los terneros machos.

El antropólogo James Sebring (1987) dudó de la exactitud de mi exposición de la *emics* de los agricultores hindúes. Los campesinos hindúes del distrito de Almora, en Uttar Pradesh, le dijeron que ellos también habían dejado morir de hambre a algunos terneros (*emics*/comportamental) y que era conveniente hacerlo para sacarles el máximo provecho económico (*emics*/mental). Aunque los participantes de Sebring eran de un pueblo y un estado diferente del que yo estudié, no tengo razón para dudar que si hubiera logrado intimar más con mis participantes, algunos de ellos me habrían confiado que en el fondo desechaban el género vacuno indeseado y que les resultaba económicamente necesario hacerlo. En efecto, eso es exactamente lo que implica la modalidad *etics*/mental (modo 3 anterior), en su formulación «Que los terneros machos mueran de hambre cuando escasee el pienso», y que deduje exclusivamente partiendo del análisis *etics* del comportamiento. En lugar de felicitarme por leer la mente de mis participantes, Sebring se lanzó a un ataque de la validez de mis explicaciones *emics*, por el motivo de que los agricultores pragmáticos no creen en la idea «santa» de la protección de la vaca.

En mi experiencia, sin embargo, los agricultores se mostraron extremadamente sensibles a la necesidad de hacer gala de conformidad con las prescripciones «santas» hindúes, aunque sólo fuera por la razón de que es ilegal, así como sacrilego, sacrificar terneros. La esencia del problema, a mi modo de ver, es que las personas tienden a tener prescripciones *emics* alternativas —a menudo contradictorias— que pueden sacarse a relucir mediante comparación con los registros comportamentales *etics*. Como hemos visto anteriormente, los participantes siempre recurren a las normas para infringir normas. El camino para una mejor comprensión de la perspectiva *emics* y *etics*, por lo tanto, reside en la juxtaposición permanente de las versiones *emics* y *etics* de la vida social.

Importancia de la perspectiva *etics*

Lo cual no equivale a decir que siempre se pueden inferir explicaciones *emics* que cuadren con las explicaciones *etics*. Por el contrario, cada cultura contiene indudablemente interpretaciones *emics* cuya función principal es impedir que las personas vean su comportamiento de una forma que pueda corresponderse con las descripciones comportamentales *etics*, y es sobre todo en éstos ámbitos en los que la etnografía triunfa o fracasa en su capacidad y determinación de ofrecer explicaciones comportamentales *etics*.

Ilustraré este extremo con la práctica del infanticidio indirecto entre las mujeres de Alto do Cruzeiro, en el nordeste de Brasil, documentada por Nancy Scheper-Hughes. Las mujeres de Alto do Cruzeiro afirmaban que de 251 muertes de niños entre el nacimiento y la edad de cinco años, 76 se habían debido a una *doença da criança* (enfermedad infantil) o *fraqueza* (debilidad). Desde el punto de vista *emics*, se trata de afecciones incurables que no puede remediar una intervención de la madre, por intensa que ésta sea: «La causa de la muerte es una deficiencia percibida [*emics* del flujo comportamental] en el niño, no una deficiencia en la madre» (Scheper-Hughes 1987:198). Sin embargo, desde un punto de vista comportamental *etics*, la inexorabilidad de esas muertes es función del descuido selectivo impuesto a unas madres empobrecidas que tienen un promedio de 9,5 embarazos y deben criar a una media de 4,5 niños vivos. Según Scheper-Hughes:

Se hizo dolorosamente evidente que las madres de Alto describían a menudo los síntomas de una malnutrición aguda y de gastroenteritis complicadas por su propio descuido selectivo. Las diarreas no tratadas y la deshidratación contribuían a la pasividad del bebé, a su falta de interés por la comida y a retrasos en su desarrollo. Las fiebres altas a menudo provocaban las convulsiones espasmódicas que las madres temen como precursoras de la locura o epilepsia crónica. Dado que estos bebés hambrientos y deshidratados se muestran tan pasivos y no se quejan, a sus madres les resulta fácil olvidarse de atender sus necesidades, y pueden distanciarse emocionalmente de lo que acaba por parecer un niño poco natural, un ángel de la muerte que nunca fue concebido para la vida. Mientras las madres salen a trabajar, abandonan a muchos de estos bebés en sus hamacas, y ni siquiera hay un hermano o una vecina que pueda oírlos cuando sus débiles gemidos anuncian la crisis definitiva, de modo que mueren solos y descuidados (1987:198).

¿Podría sonsacarse una explicación *emics* similar a los participantes? Parece altamente improbable. Huelga precisar que no sólo es el infanticidio un crimen punible con la pena capital en Brasil, sino que a las mujeres de Alto do Cruzeiro les parece perfectamente legítimo que así sea. Cuando una mujer interfería en el curso de la naturaleza y mataba directamente a su niño de un año, era repudiada universalmente como una bestia y criatura contra natura.

La batalla para impedir que la antropología abandone sus interpretaciones *etics* no es una mera disputa acerca de minucias epistemológicas. Los datos *etics* concernientes al descuido selectivo y al infanticidio indirecto (B. Miller 1981; Scrimshaw 1984) tienen implicaciones en materia de decisiones políticas muy diferentes de las que se derivan de los datos *emics*. Así, la no divulgación de información y tecnología contrceptivas, combinada con la prohibición del aborto clínico, tiene frecuentemente el efecto indeseado de promover la práctica del homicidio. Las familias que cargan con más niños de los que pueden criar se ven abocadas a tomar decisiones acerca de la asignación de recursos, lo que desemboca en muertes prematuras. Desde un punto de vista *emics* popular en Estados Unidos, el aborto es el asesinato del feto; desde un punto de vista *etics*, la prohibición del aborto a menudo provoca el asesinato de un lactante o un niño tanto entre las clases empobrecidas como en los países desfavorecidos. En este caso, como en tantos otros, la adhesión al dogma de la unidad de la forma y el sentido en la acción humana equivale al encubrimiento de consecuencias indeseadas que perjudican las vidas de millones de personas.

La explicación *etics*, necesaria para la predicción

No quiero decir con ello que las consecuencias indeseadas sean más comunes que las deseadas, especialmente porque, como ya he indicado, las intenciones pueden reformularse *post facto* para que encajen con las necesidades de cada caso. Sí quiero decir, en cambio, que cuanto más grave es el problema social, menos probable es que pueda explicarse en función de intenciones *emics* y más probable es que no haya explicaciones *emics* sonsacables que cuadren con explicaciones comportamentales *etics*. Pensemos, por ejemplo, en los problemas del agotamiento de los recursos y la contaminación. Creo que podemos afirmar sin temor a

equivocarnos que los diseñadores de automóviles, fábricas, estaciones de generación de energía eléctrica y neveras no tenían la intención de provocar atascos, niebla tóxica, lluvia ácida, agujeros en la capa de ozono o el efecto invernadero, fenómenos que influyen profundamente en nuestra vida social cotidiana. De la misma manera, no existen prescripciones *emics* intencionales conocidas en Estados Unidos que dispongan el empobrecimiento o la pérdida de hogar de las personas. Cuando los patronos despiden a los trabajadores, su intención consiste en recaudar dinero, no en crear una clase desfavorecida. Ni siquiera el comisario que ejecuta una orden de desalojo tiene la intención de dejar sin hogar a los afectados, sino simplemente de obligarlos a abandonar determinada casa o piso. De la misma manera, quienes abogan por la libre propiedad de armas de fuego tan sólo piensan en defenderse a sí mismos, no en aumentar la tasa de homicidios.

Además de la frecuencia con la cual no se corresponden las intenciones con las consecuencias para la sociedad, se encuentra el hecho de que gran parte de la vida social, incluso en las bandas y en las sociedades rurales, es producto de contenidos e intenciones que se entrecruzan y a menudo se contradicen. En los feudos y en los estados, estos entrecruzamientos y contradicciones a menudo revisten la forma de una lucha por el poder entre hombres y mujeres, clases sociales, facciones y grupos étnicos, religiosos y raciales, cuyo resultado resulta imposible predecir o justificar *a posteriori* incluso conociendo de la manera más perfecta posible el punto de vista *emics* de los participantes (Harris 1975). Sólo mediante las explicaciones *etics* de acontecimientos comportamentales pueden las consecuencias indeseadas, o las consecuencias deseadas pero dependientes de diferentes parcelas de poder, predecirse o justificarse *a posteriori*. Más aún; la importancia de las interpretaciones comportamentales *etics* aumenta necesariamente cuanto mayor sea el lapso de tiempo durante el cual se buscan explicaciones a las diferencias y semejanzas socioculturales.

Los antropólogos interesados por la evolución de la cultura desde los tiempos más remotos hasta el presente no disponen de ninguna alternativa a las descripciones *etics*. Como se ha indicado anteriormente, la ausencia de documentos escritos, así como de informantes vivos de la prehistoria, impide lisa y llanamente la recopilación de datos *emics*

fiabiles. Soy perfectamente consciente del resurgir del interés entre los arqueólogos por «la fundamentación expresiva de los actos sociales» (Hodder 1982:22), pero, lamentablemente, dichas fundamentaciones constituyen necesariamente una perspectiva *etics* de la vida mental, cuya correspondencia con las estructuras *emics* será por siempre improbable.

Naturaleza de los hechos culturales

El reconocimiento de las posturas *emics/etics* y mental/comportamental nos sitúa en condiciones de resolver (o, al menos, enfrentarnos a) un dilema perenne de las ciencias sociales: la relación entre el individuo y la sociedad y el rango ontológico de las entidades y fuerzas socioculturales supraindividuales.

Holismo metodológico e individualismo metodológico

Pueden distinguirse dos bandos enfrentados, los holistas metodológicos y los individualistas metodológicos. El holismo metodológico tiene un pedigrí intelectual que se remonta a Emile Durkheim, Karl Marx, Herbert Spencer, Auguste Comte y, en último término, al «animal artificial» de Thomas Hobbes, el «gran Leviatán que llamamos el Bien Común o el Estado». Como veremos en el capítulo 10, debe establecerse una distinción entre las diferentes variedades del holismo, pero las demás no son útiles para la definición de las entidades culturales y los sistemas socioculturales.

Los holistas metodológicos defienden que la vida sociocultural constituye un nivel de fenómenos exterior y superior al de los individuos que están sujetos a los fenómenos en cuestión. Según la formulación de Durkheim (1938:13), el ámbito de lo social consta de elementos o «hechos» sociales «que pueden imponer restricciones externas al individuo ... y que existen por derecho propio, independientemente de sus manifestaciones concretas».

En antropología, el enfoque holista supraindividual tuvo sus más fer-

vientes adalides en Leslie White y Alfred Kroeber. Postulaban (inspirándose en Herbert Spencer) la existencia de un nivel culturológico o «superorgánico» de los fenómenos, que no podía reducirse al nivel de los pensamientos y el comportamiento de los individuos. (Más adelante en su carrera, Kroeber se retractó de esta postura [Harris 1968:333].) Así, la sociedad y la cultura y sus partes constitutivas existen antes que los individuos, cuya única opción es participar en las instituciones y aprenderse los papeles que la sociedad les ha asignado.

El individualismo metodológico, por su parte, mantiene que los fenómenos sociales y culturales deben explicarse únicamente en términos de datos sobre los individuos. Su legado intelectual se remonta en este caso al filósofo Karl Popper y al economista Friedrich Hayek, pasando por los economistas clásicos del mercado y conduciéndonos en último término a Adam Smith. Así, según Popper, todos los fenómenos sociales, y particularmente el modo de funcionamiento de las instituciones sociales, deberían concebirse siempre como resultado de decisiones, acciones y actitudes de los individuos humanos. Nunca deberían bastarnos las explicaciones presentadas en términos de «colectivos».

De acuerdo con el antropólogo Tim O'Meara (1997), quien ataca la postura holista supraindividual en las páginas de *Current Anthropology*, la incapacidad de llegar a un conocimiento científico de los «asuntos humanos» se debe en buena medida a la creencia en entidades y fuerzas supraindividuales. O'Meara niega la existencia y la eficacia causal de entidades como las sociedades, culturas, instituciones y rasgos culturales, entidades que en su opinión no tienen sustancia física y que, de hecho, no existen en modo físico alguno. O'Meara insiste en que, en «los asuntos humanos», sólo existen los seres humanos; todo lo demás es superchería metafísica, objetos y acontecimientos propios de «una extraña y desazonadora ontología». De modo que nuestro autor describe «la extraordinaria vaguedad que rodea el modo en que las entidades superorgánicas ejercen su influencia peculiar, en que la acción individual y las estructuras suprafísicas se vinculan y condicionan, y en que se generan, crean o configuran mutuamente» (1997:404).

Superchería metafísica

Como demostraré en seguida, la identificación y el análisis de las entidades supraorgánicas empíricas (físicas), aunque abstractas, es un componente necesario y fundamental de la ciencia sociocultural. En contra de lo que afirma O'Meara, no tenemos por qué renunciar a los esfuerzos de 250 años por consolidar una ciencia de los sistemas y procesos socioculturales debido a la naturaleza abstracta y artificial de dichas entidades. Pero, en primer lugar, deseo aclarar mi postura en relación con los componentes metafísicos del holismo metodológico.

Sustentan el holismo metodológico tres proposiciones:

- El todo es más que la suma de sus partes y no puede reducirse a ellas.
- El todo determina la naturaleza de sus partes.
- Las partes no pueden comprenderse si se estudian con independencia del todo.

A mi modo de ver, conceder prioridad al todo sobre sus partes genera el problema de cómo debe discernirse y describirse el todo. De resultados de la selección natural, el hombre experimenta el mundo en términos de unidades macrofísicas discretas como una silla, un árbol o una persona; cualquiera puede verlos como todos, pero nadie ha visto jamás una institución, una sociedad, una cultura o un sistema sociocultural como un todo. Los todos socioculturales son necesariamente cognoscibles únicamente mediante procesos de abstracción lógica y empírica a partir de los datos de la observación de sus partes, las menores de las cuales son las actividades y pensamientos de los individuos (Harris 1964). Carece de lógica afirmar que el conjunto de la sociedad y la cultura es más que la suma de sus partes, porque el único modo de conocer los todos socioculturales (en la medida en que se diferencian de los árboles, sillas o individuos) consiste en determinar sus partes y las relaciones que hay entre ellas. No puede verse el todo de un sistema sociocultural de la misma manera en que se ve a una persona o un árbol.

Por otra parte, remitiéndonos al segundo punto, la proposición que afirma que el conjunto del sistema sociocultural determina la naturaleza de sus partes resultaría perfectamente aceptable si se acompañara de idéntico hincapié sobre la determinación del todo por sus partes. Pues,

si por *determinación* entendemos un proceso causal como la evolución, resulta obvio que la selección opera tanto en el sistema como en sus partes. Dicho de otro modo, el todo y sus partes se determinan mutuamente.

De igual modo, la proposición «las partes no pueden comprenderse si se estudian con independencia del todo» es razonable, pero caprichosamente incompleta. En efecto, hay que añadir que el todo tampoco puede comprenderse con independencia de sus partes. Este hincapié en la interdependencia mutua y la determinación, sin embargo, debe considerarse una aportación del holismo funcionalista (como veremos en el capítulo 10) con respecto al metodológico (o metafísico).

Realidad física

Si O'Meara rechaza las entidades socioculturales es debido a su tesis de que carecen de «realidad física». Me incluye entre los antropólogos «que defienden la "existencia" y el "poder" de modelos holísticos supraindividuales que, como reconocen abiertamente, carecen de realidad física» (1997:400). No recuerdo haber declarado jamás que los fenómenos culturales carezcan de realidad física. Lo que sí he sostenido es que las entidades socioculturales se construyen a partir de la observación directa o indirecta del comportamiento y el pensamiento de individuos específicos:

La cultura es una serie de abstracciones emanadas de la manipulación lógico-empírica de datos recogidos a partir del estudio de hombres y mujeres aislados, históricos y específicos... (Harris 1964:172).

Al parecer, O'Meara equipara abstracción a carencia de realidad física pero, por mucho que determinados fenómenos culturales no puedan tocarse ni verse, no dejan de ser reales.

La premisa básica de la ciencia empírica es que sólo puede conocerse la naturaleza de algunos fenómenos exteriores al observador interactuando con ellos a través de la observación, la manipulación lógica y el experimento. Así, todas las cosas en su estado cognoscible son *en parte* creaciones resultado de la aplicación de la observación y la lógica. Entre ellas cabe incluir las partículas subatómicas, especies biológicas, eco-

sistemas, placas tectónicas y normas meteorológicas, así como la avunculocalidad de Trobriand, los ritos de circuncisión ndembu, General Motors o la infraestructura soviética.

Todas las entidades socioculturales indicadas tienen una existencia física que depende de la observación directa o indirecta de los pensamientos y el comportamiento de hombres, mujeres y niños aislados. Ciertamente, como resultado de nuestra carrera evolutiva, el hombre, como otros animales, está equipado con ciertos sentidos que le permiten tocar, ver, oír u oler algunas entidades más inmediata y directamente que otras. Nos cuesta percibir (sentir) las partículas subatómicas o la estructura molecular del ADN. Pero, como la mayoría de los animales, el hombre no tiene dificultades en percibir organismos aislados, las partes de sus cuerpos y los efectos en el entorno de los movimientos de las partes del cuerpo (incluidos los sonidos del habla). Estos movimientos corporales y sus efectos en el entorno constituyen los datos axiales sobre los que se erigen (o pueden erigirse) las entidades socioculturales supraindividuales, pero físicamente reales. Mientras el modelo se construya sobre un punto de partida físico e identificable y siguiendo pasos lógicos y empíricos explícitos, puede reivindicar una realidad física.

Hace algún tiempo, traté de realizar un esbozo genérico de una serie jerárquica de conceptos que resolverían este problema, aunque sólo fuera de una manera provisional e ilustrativa. En el escalón más bajo situé una unidad denominada «episodio», término que englobaba cierta clase de movimientos corporales, sus efectos en el entorno, los tipos de personas implicados y su localización temporal y espacial (a grandes rasgos, quién, qué, cuándo y dónde). Los episodios (como un consumidor que deposita desperdicios en un colector de basura) conforman cadenas de episodios (vinculadas al vaciado del recipiente por el recogedor de basura); las cadenas de episodios forman «escenas» (transporte de la basura a los vertederos) y las escenas forman «seriales» (diversas actividades anejas a la gestión de los vertederos). Todas estas actividades son directamente observables (desde el punto de vista *etics* y comportamental) y los sociólogos normalmente las identifican, comparan y contrastan transculturalmente (como en los reportajes sobre bodas, funerales, ritos asociados a la pubertad, la plantación y recogida de la cosecha, las razias contra pueblos enemigos, las peleas de gallos, etc.). Tienen una realidad física tan innegable como las rocas o los árboles.

Una serie paralela de modelos lleva de los individuos a los grupos,

que forman una jerarquía de entidades cada vez más incluyentes y abstractas, empezando por las que llamo «nomoclones» (por ejemplo, recogedores de basura del distrito) y llegando hasta los sistemas «permaclónicos» y «superpermaclónicos» (por ejemplo, la autoridad de distrito encargada de la recogida de basuras y el sistema nacional de protección medioambiental). Más allá se ciernen sistemas y subsistemas más amplios —clases, partidos políticos y formaciones infraestructurales, estructurales e ideológicas—, cuya conjunción determina la sociedad global y su(s) cultura(s). Estos grupos e instituciones, pese a su naturaleza abstracta, interactúan mutuamente de maneras que no pueden predecirse o comprenderse mediante la mera observación de los individuos y las actividades que constituyen sus componentes básicos. Pensemos, por ejemplo, en la interacción entre General Motors y el Ministerio de Medio Ambiente. Uno regula al otro; el otro se resiste. Uno persiste en imponerle sanciones en concepto de productos defectuosos; el otro contrata abogados para impedir o reducir al mínimo las sanciones. Estos hechos parten del comportamiento de individuos, pero según patrones muy sinópticos y abstractos. Es cierto que las oficinas, agencias y ministerios consisten en individuos que se comportan (y piensan) de determinada manera y que no debemos nunca perder de vista este hecho. Al propio tiempo, pese a todo, debemos reconocer que una explicación completa de estructuras y sistemas socioculturales complejos desde una perspectiva exclusivamente individualista resultaría inaceptablemente lenta y laboriosa.

Fundamentos del holismo supraindividual

La supervivencia de las entidades socioculturales incita a los científicos a pensar en términos de instituciones y organizaciones, rasgos y patrones, clases, castas, infraestructura y superestructura, e infinidad de entidades supraindividuales de cualquier dimensión imaginable. Las observaciones empíricas revelan que estas entidades sobreviven al flujo constante de participantes nativos. Al igual que las lenguas sobreviven a la muerte de sus hablantes, los linajes sobreviven a la sustitución de un jefe por otro, los equipos de béisbol sobreviven a la sustitución de un *pitcher* (lanzador) por otro, y las empresas automovilísticas sobreviven a la sustitución de un director general por otro.

Otro motivo para aceptar la existencia de entidades supraorgánicas es que los participantes llevan consigo modelos *emics* personales sobre instituciones, organizaciones y pautas de comportamiento que determinan su vida social. Si las explicaciones *emics* de los sistemas y subsistemas socioculturales incitan a un cotejo con las explicaciones *etics*, no por ello debe dejar de respetarse la sensación del participante de que hay algo más allá de los individuos. Mejor haríamos en no ir a contarles a los obreros del sector automovilístico en huelga que no hay tal cosa como General Motors.

Un tercer argumento en favor del holismo metodológico es simplemente que los modelos supraindividuales son eficaces. Sea cual sea el rango ontológico de las entidades supraindividuales, los investigadores que parten de la premisa de su existencia han podido hacer acopio de un rico acervo de teorías comprobables acerca de cómo se influyen mutuamente estas entidades, cómo son seleccionadas o desechadas, y, por lo tanto, han logrado explicar las trayectorias divergentes y convergentes de la evolución sociocultural.

El holismo y el individualismo se necesitan mutuamente

Tampoco se sostienen solas ni las posturas holistas metodológicas ni las del individualismo metodológico. Frente a lo que defiende el modelo holista, la cultura puede verse como el producto creativo de individuos cuyos pensamientos y comportamiento están en cambio constante. Así se refuta la acusación de que el concepto de cultura circunscribe la antropología a una ontología esencialista de entidades rígidas e inmutables que enturbian la diversidad y la plenitud de la vida social humana. Por otra parte, el modelo holista da cabida a la naturaleza supraindividual de sus abstracciones de un orden superior, como las entidades reales que perduran a través de generaciones y que determinan en gran medida lo que las personas hacen y piensan.

De modo que ¿cuál es la relación ontológica entre la cultura y el individuo? En mi opinión, la respuesta reside en aceptar y combinar am-

bos puntos de vista, remontándonos del individuo a las abstracciones de orden superior y volviendo luego a descender hasta el individuo.

Con este circuito básico de retroalimentación en funcionamiento, podemos volvernos hacia otro de los dilemas axiales de la antropología de vocación científica: el compromiso ético-moral y político de los antropólogos y el efecto que dicho compromiso puede tener sobre la viabilidad de las teorías antropológicas.

Ciencia, objetividad, moralidad

Bajo el influjo de modas posmodernas (véase el capítulo 12), los antropólogos se preocupan cada vez más por los impedimentos epistemológicos y de tipo moral y ético para la consecución de la objetividad en sus explicaciones culturales. Muchos han abandonado lo que Roy D'Andrade (1995:399) ha llamado un «modelo objetivo», sustituyéndolo por un «modelo moral». El modelo objetivo se refiere al objeto de la descripción y puede ser comprobado y replicado por otros observadores, es decir, tiene un cariz científico. El modelo moral, por su parte, es subjetivo: expone las reacciones del agente que realiza la descripción ante el objeto descrito y tiene como fin la determinación de qué sea bueno y qué malo, y no de qué es cierto y qué falso.

Comparto el compromiso general contraído por D'Andrade con la antropología de vocación científica, pero no puedo respaldar determinados aspectos de su argumentación. Concretamente, opino que su forma de abordar las dicotomías clave objetivo/subjetivo y ciencia/moralidad resulta engañosa.

Inclusión del observador en la descripción

Como he avanzado en el capítulo 2, la diferencia entre «objetivo» y «subjetivo» radica en los métodos utilizados en la descripción de los fenómenos investigados, métodos que son, en un caso, públicos, replicables y comprobables y, en otro, privados, idiosincráticos y no comprobables. En mi opinión, la preocupación actual característica de la posmodernidad por los pensamientos y sentimientos del observador es

subjetiva porque conlleva operaciones privadas, idiosincráticas y no comprobables, y no porque permita obtener información acerca de la reacción del observador ante lo observado.

Tampoco esta vez estamos ante un dilema baladí. Las descripciones objetivas y de cariz científico de las culturas no pueden menoscabarlas las reacciones y los sesgos del observador. Por el contrario, la objetividad exige una explicación de la relación entre el observador que describe y los fenómenos descritos, con objeto de cumplir la norma de que los observadores especifiquen qué han hecho para alcanzar el conocimiento que dicen poseer. Los posmodernos tienen razón cuando lamentan que las descripciones científicas convencionales eliminan cualquier rastro de la personalidad del observador, con objeto de crear lo que podría ser perfectamente una fachada ilusoria de objetividad. Los antropólogos con vocación científica deben incluir al observador en la descripción. Lo que sí debemos rechazar son las explicaciones subjetivas, como se han definido más arriba, ya sean sobre el observador o sobre lo observado.

En etnografía científica, incluir al observador en la descripción obliga a saber hechos como dónde, cuándo y por qué estaba en el campo el observador, quiénes eran los informantes, qué lengua se utilizó y qué fenómenos acaecidos —como la enfermedad personal, la tensión emocional o la intervención de autoridades hostiles— podrían haber afectado a la investigación. Desde el punto de vista de D'Andrade, este tipo de información sería subjetiva, porque describe cómo el agente que está realizando la descripción reacciona ante las entidades que están siendo descritas.

Unidad de ciencia y moralidad

Me volveré ahora sobre un segundo elemento de discordia: la dicotomía de D'Andrade entre modelos moral-subjetivos y científico-objetivos. Este autor niega que «puedan fundirse objetividad y moralidad en un solo modelo» (1995:40). A mi modo de ver, esta distinción categórica atribuye innecesariamente un alto valor moral al bando de los que abominan de la ciencia. Concedo que la indagación científica debe realizarse de manera tal que sus descubrimientos queden en la mayor medida posible libres de sesgos político-morales, pero eso no significa que la investigación científica deba (o pueda) efectuarse en un vacío político-moral.

En primer lugar, numerosas pruebas empíricas respaldan la postura de que la moralidad, en forma de valores y preferencias de ascendente cultural, influye en el planteamiento y la selección de los proyectos de investigación. Lo que optamos por estudiar o no estudiar en nombre de la antropología constituye una decisión de tipo político-moral. La razón de ello es que la financiación de la investigación es siempre escasa. Por consiguiente, la asignación de medios de investigación es un juego de suma cero, en el que el compromiso con un tipo de estudio supone la omisión de proyectos y programas distintos. El reciente compromiso de estudiar los papeles asociados al género y la etnicidad omitiendo la estratificación de clase es un ejemplo de opción político-moral. Recordemos también como ejemplo que, cuando el funcionalismo estructural dominaba la plaza, muchos antropólogos africanistas tomaron la decisión político-moral de ignorar por completo el conflicto, la explotación de la mano de obra y la situación colonial e imperialista. Ello no mermó necesariamente la objetividad de su análisis de los parentescos múltiples o las ceremonias de pubertad, pero ciertamente contribuyó a empañar la reputación de la antropología como motor de cambio político-moral. Igualmente, como veremos en los capítulos dedicados a la biología y la cultura, la decisión de estudiar o no las diferencias raciales y étnicas ha tenido profundas implicaciones político-morales a lo largo de todo el siglo xx.

Puedo ilustrar la necesidad de efectuar una opción político-moral difícil acerca de qué estudiar y sobre qué escribir con un ejemplo tomado de mi experiencia personal en el África portuguesa. Como se explica en su prólogo, yo había escrito un panfleto, *Portugal's African Wards*,

con la intención de cumplir lo que consideraba una obligación moral. De junio de 1956 a mayo de 1957 estuve en Mozambique llevando a cabo un programa de investigación ... En el curso de mi trabajo, obtuve información y asesoramiento de diversas personas, portuguesas y africanas. Para ellos llegué a ser más que un antropólogo social e incluso más que un amigo. Muchos de ellos pusieron en peligro sus trabajos y su seguridad personal para relatarme en qué condiciones eran forzados a vivir, aunque desde su punto de vista no pudieran estar del todo seguros de que no había sido enviado para espiarles ... Sabían que, si quería, al menos lo podría «contar al mundo». En estas circunstancias no puedo reducir mis escritos a temas «neutros» o puramente técnicos, que no impliquen un compromiso con asuntos políticamente controvertidos.

Pese a este compromiso ético-moral abierto, defendí que mis descubrimientos sobre el sistema colonial (el *indigenato*) eran objetivos, y por lo tanto científicos. Uno de los principales argumentos en apoyo de la objetividad de mi explicación fue que mis prejuicios me inclinaban a pensar que el sistema colonial portugués era tan opresivo como resultó ser. Dado que esperaba encontrar relaciones de razas muy diferentes de las imperantes en Sudáfrica, no se me puede acusar de haber encontrado en Mozambique tan sólo lo que quería encontrar.

La importancia de poner cada cosa en su sitio

La moralidad se combina con la ciencia de otra manera trascendental. Las decisiones político-morales deben partir del mejor conocimiento disponible sobre el mundo. Los abominadores de la ciencia la condenan porque constituye un obstáculo a la adopción de decisiones políticas moralmente correctas, pero el problema es otro. Es la escasez de conocimientos científicos lo que pone en jaque nuestras decisiones político-morales. Para alcanzar altas cimas morales hay que disponer de conocimientos fiables. Tenemos que saber cómo es el mundo, quién hace o ha hecho qué a quién, y quién y qué son responsables del sufrimiento y la injusticia que condenamos y tratamos de remediar. Cuando así es, los antropólogos de cariz científico pueden proclamar legítimamente que su postura no es sólo moral, sino moralmente superior a la de quienes rechazan la ciencia como fundamento de conocimientos fiables acerca de la condición humana. Las fantasías, intuiciones, interpretaciones y reflexiones pueden servir para redactar buenos poemas y novelas, pero si queremos saber qué puede hacerse respecto de la bomba de relojería que es el sida en África, o los latifundios de Chiapas, renunciar a datos objetivos resulta reprensible.

Desearía dejar claro que el modelo combinado sólo es aplicable en la medida en que la fusión se produce sin infringir las normas distintivas de la indagación científico-objetiva. Falsear el proceso de recogida de datos con objeto de hacer que los descubrimientos concuerden con la conclusión político-moral deseada debe excluirse diligentemente. Es en este sentido, y sólo en este sentido, en el que la necesidad de una separación rigurosa entre el modelo moral y el científico resulta un imperativo categórico.

Como es natural, limitarse a cumplir las normas de indagación científica no garantiza la obtención de conocimientos fiables. Los científicos se equivocan, algunos incluso amañan sus datos; pero, en vista de sus numerosos éxitos (en antropología y en las ciencias más exigentes), la ciencia es el mejor sistema con que contamos para dar una fundamentación fáctica al proceso de toma de decisiones político-morales (Reyna 1994). Las escuelas anticientíficas —como la etnopoética, el interpretacionismo, la hermenéutica y la fenomenología— no aportan esta fundamentación y por lo tanto no pueden considerarse moralmente superiores a las escuelas neopositivistas.

Antropología crítica

Molestos por lo que consideran un apoyo constante de la antropología a las políticas coloniales y neocoloniales y otras relaciones represivas y de explotación, muchos antropólogos han optado por apoyar y practicar lo que llaman «antropología crítica» (Marcus y Fischer 1986). Los antropólogos críticos tratan de hacer de la injusticia y la explotación un nuevo punto de partida, suplantando las falsas pretensiones de enfoques libres desde el punto de vista político o positivistas y neutros. Con todo, la antropología comprometida políticamente no constituye ninguna novedad. Sus raíces se remontan al menos hasta E. B. Tylor y su definición de la antropología como «esencialmente una ciencia de reformadores ... dedicada al mismo tiempo a contribuir al progreso y erradicar las rémoras» (citado por Lowie 1937:83).

Como se verá en los próximos capítulos, a lo largo de todo el siglo xx ha hecho furor la batalla sobre las contribuciones relativas de «la natura y la cultura» a la evolución de los sistemas socioculturales. Si hemos de tener en cuenta esta batalla, la antropología nunca ha dejado de ser «una ciencia de reformadores» o, en los tiempos posmodernos, siempre ha sido lo que se ha dado en llamar antropología crítica. Es cierto que, en gran medida, el sesgo político de la antropología en el siglo xix y principios del xx fue colonialista, racista y sexista, pero el que no nos guste determinada fórmula política no le resta capacidad de crítica. Además, los antropólogos de vocación científica raramente han sido hereditaristas ni raciólogos. Por el contrario, los antropólogos de adscripción científica cuentan con una larga tradición de apoyo a la lucha contra el racis-

mo, el antisemitismo, el colonialismo y el sexismo. Nos guste o no, se dedicaron al espionaje de militares y civiles durante la Segunda Guerra Mundial, pero también al movimiento en contra de la guerra de Vietnam (especialmente mediante la invención y difusión de las asambleas universitarias). Todo ello antes de que la actual generación de antropólogos críticos hubiera acabado la escuela.

No hay por lo tanto nada nuevo, y menos aún sorprendente, en que la antropóloga crítica Nancy Scheper-Hughes escriba que «si no pudiéramos pensar en las instituciones y prácticas sociales en términos morales o éticos, la antropología se me antojaría algo incompleto e inútil» (1995:410). Estoy de acuerdo, pero sólo si se añade la cláusula de que si no podemos pensar en las instituciones y prácticas sociales en términos científicos y objetivos, la ciencia se volverá aún más incompleta e inútil.

Equivocarse

Scheper-Hughes se ha ganado merecida fama por su compromiso con respecto al bienestar de los pueblos que ha estudiado (en Irlanda, Brasil y Sudáfrica) y por su inquebrantable determinación de poner en primer plano los efectos castrantes de la pobreza y la desigualdad. Pero no veo que haya necesariamente una contradicción entre su indignación ante la «medicalización» del hambre en Brasil (donde, según informa, los efectos del hambre y la malnutrición crónica se tratan con tranquilizantes) y las prescripciones del modelo objetivo de D'Andrade. La propia Scheper-Hughes llega prácticamente a la misma conclusión cuando afirma:

Quienes cuestionan la aspiración a la verdad de la ciencia objetivista no niegan que haya «hechos» por descubrir en el mundo ... Algunos fenómenos son incontestablemente «fácticos» y deben ser estudiados empíricamente. Si le preocupa el número de muertes infantiles en el Brasil rural, por ejemplo, o la incidencia del anillado de cuellos en Sudáfrica ... el investigador tiene un fuerte imperativo científico y moral de poner las cosas en su sitio (1995:436).

Pero enmienda rápidamente este imperativo con una rectificación:

El trabajo empírico crucial ... no tiene por qué conllevar un compromiso filosófico ante los conceptos ilustrados de la razón y la verdad (1995:436).

En lugar de dejarse guiar por estos conceptos, que nos conducen al positivismo y falsas certidumbres, el nuevo tipo de estudios empíricos

puede guiarse por inquietudes crítico-interpretativas acerca de la parcialidad inevitable de la verdad y acerca de los diferentes significados que los «hechos» y «acontecimientos» tienen en sentido existencial, cultural y político (1995:436).

Estas elucubraciones no conforman un conjunto coherente de principios idóneos para la realización de una investigación políticamente responsable. Si tenemos que poner las cosas en su sitio con respecto a determinados hechos, entonces habrá otros que no nos preocupe dejar en tinieblas. Pero, ¿cuáles son las cosas que debemos dejar claras y cuáles las que podemos dejar a oscuras? Sin un conjunto coherente de principios metodológicos para distinguir entre la investigación que precisa datos empíricos y la investigación que no precisa dicho requisito, haremos obviamente mejor en suscribir los difamados «conceptos ilustrados de la razón y la verdad», ya que no tenemos modo de saber si la «parcialidad inevitable» será menos parcial para el antropólogo crítico que para quienes siguen enfoques distintos. Limitarse a decirnos que los hechos y acontecimientos tienen significados diversos carece de utilidad. ¿Por qué habríamos de atender sólo a unos y no a otros?

A diferencia de los posmodernos, que vitupera oportunamente por su relativismo y oscurantismo (desarrollo este punto en el capítulo 12), Scheper-Hughes tiene la intención de «decirle la verdad al poder». Se trata de una ambición noble, pero no comprendo cómo quiere hacerlo y al mismo tiempo aceptar el mantra de Foucault de que «la objetividad de la ciencia y la medicina es siempre una objetividad fantasmagórica». Yo aduciría lo contrario: sin ciencia, la moralidad es siempre una moralidad fantasmagórica. Sin ciencia, la antropología crítica se fundirá y disolverá en la corriente posmoderna en boga, donde el escepticismo radical, el relativismo y el nihilismo están a la orden del día (Gross y Levitt 1994; Rosenau 1992).

Hay más que una ligera ironía en la postura crítica que Scheper-Hughes y otros teóricos críticos adoptan ante la Ilustración. Para los activistas interesados en desafiar a los poderosos y defender a los pobres

y débiles, ¿qué mejor fuente de inspiración que las obras de Rousseau, Condorcet y Thomas Paine? Como se expondrá en el capítulo 6, destacados oradores conservadores, como los autores del sorprendente *The bell curve* (Herrnstein y Murray 1995), coinciden con Sheper-Hughes en denostar la influencia de la Ilustración precisamente porque, para los conservadores, es el germen principal de ideas perniciosas y equivocadas acerca de la igualdad.

—— Segunda parte ——

Biología y cultura

Desbiologización de la cultura: los boasianos¹

Como ya he indicado hace algunas páginas, a lo largo de todo el siglo XX los defensores de teorías biológicas y culturales de la evolución de los sistemas socioculturales han guerreado incesantemente entre sí. En un bando estaban los biologicistas, quienes esgrimen una pléyade de factores hereditarios, raciales y genéticos para explicar las diferencias y semejanzas culturales; en el otro, los desbiologizadores, quienes otorgan mayor peso a la educación y la influencia del entorno.

A mediados de siglo, los adalides de la educación y el entorno parecían llevar la delantera. Sin embargo, recientemente los biologicistas han recuperado gran parte del crédito de que gozaban a principios de siglo.

Raciología, eugenesia y hereditarismo

A principios del siglo XX, las autoridades científicas reconocidas y el público veían la especie humana dividida en un pequeño número de razas permanentes y antiguas, que poseían distintas culturas y hablaban lenguas emparentadas. Estas razas, lenguas y culturas se clasificaron en tipos superiores e inferiores, siguiendo el criterio del *establishment* aca-

1. El presente capítulo se inspira en un documento presentado el 16 de septiembre de 1996 en la Academy of Sciences, de Nueva York. La conferencia fue patrocinada por el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia y la Columbia Graduate Anthropology Alumni Association, para celebrar un siglo de práctica de la antropología en Nueva York.

démico, casi exclusivamente blanco, de Europa y Norteamérica. La gran mayoría de los estudiosos atribuyeron este ordenamiento jerárquico al resultado de la «lucha por la supervivencia» de Herbert Spencer y Charles Darwin (una expresión acuñada por Spencer y retomada por Darwin).

Para Spencer y otros darwinistas sociales (o «spenceristas» biologicistas, me inclinaría yo a decir), la desaparición de los individuos y razas «inferiores» era un resultado natural e inevitable de la competencia. Si se dejaba seguir su curso al proceso evolutivo, las razas superiores pronto reemplazarían a las inferiores. Más adelante, el científico inglés Francis Galton (1908) realizó el descubrimiento inquietante (para él) de que las «razas inferiores» practicaban la exogamia con las supuestamente superiores. Este descubrimiento propició el nacimiento del movimiento por la eugenesia. Como veremos en el capítulo 8, la fecundidad de los estratos sociales desaventajados sigue resultando una incógnita para los neodarwinistas, quienes consideran que la única medida del «éxito reproductivo» es la adaptación evolutiva.

Los eugenistas alegaban que no podía dejarse que la naturaleza siguiera su curso. Debía impedirse la entrada en Estados Unidos y otras sociedades avanzadas de los especímenes inferiores aunque fértiles de Asia y de Europa del Sur y el Este o, en caso de que lograran penetrar, debía vetárseles la reproducción. Según Charles Davenport (1912:219), la esterilización obligatoria en masa era la única forma de tratar a quienes poseían plasma germinal «imbécil, epiléptico, loco, criminal». En la década de 1920, las opiniones de eugenistas como Galton, Davenport y el profesor de Harvard Roland Dixon (1923) seguían prevaleciendo en las más altas instancias de los círculos universitarios y gubernamentales. Al firmar la Ley de Inmigración de 1924, el presidente Calvin Coolidge declaró:

Norteamérica debe seguir siendo norteamericana. Las leyes biológicas demuestran que los nórdicos se deterioran al mezclarse con otras razas (citado por Stoskopf en 1996).

De una forma más espeluznante, la «solución final» de Hitler constituyó una versión acelerada de la eugenesia: ésta buscaba la «pureza racial» mediante el control prolongado de la natalidad; aquella, mediante un asesinato en masa inmediato.

En el debate «natura frente a cultura» —una formulación concisa

que también debemos a Galton—, los eugenistas eran necesariamente hereditaristas a ultranza. Fue su rechazo de que la condición humana pudiera modificarse sustancialmente manipulando el entorno lo que constituyó el fundamento de la esterilización y otras formas de intervención eugenésica.

Oposición a las teorías biologicistas de la cultura

Franz Boas y sus estudiantes hicieron mucho por combatir, o refutar, la creencia imperante de que la raza, la lengua y la cultura eran inseparables y que algunas razas, lenguas y culturas eran mejores, más civilizadas y más adaptadas a la supervivencia que otras. Boas afirmó en su libro *The mind of primitive man* (1911:278):

Espero que los argumentos expuestos en estas páginas hayan demostrado que los datos de la antropología nos enseñan una mayor tolerancia ante formas de civilización diferentes de las nuestras, que aprendamos a mirar a las demás razas con una mayor simpatía y con la convicción de que, al igual que todas las razas contribuyeron en el pasado al progreso cultural de una u otra forma, serán capaces de coadyuvar a los intereses de la humanidad: basta con que estemos dispuestos a darles una oportunidad justa.

Con el nombramiento de Boas como profesor de antropología física en 1896 (Lesser 1981), el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia se convirtió en un centro mundial de oposición académica a las teorías biologicistas y raciológicas dominantes sobre la cultura. La motivación principal del intento boasiano de refutar a sus adversarios hereditaristas fue su conocimiento empírico de primera mano de formas de cultura propias de tribus, bandas y pueblos radicalmente opuestos a los occidentales. Boas y sus estudiantes recabaron sus datos mediante investigación de campo empírica, principalmente entre los indios norteamericanos. Para corregir la fusión de raza, lengua y cultura mostraron que tribus, bandas o pueblos que poseían culturas similares a menudo hablaban lenguas distintas y mutuamente ininteligibles. Mostraron también que, aunque algunos nativos norteamericanos parecían similares desde el punto de vista racial, sus culturas podían ser notablemente diferentes. Además, tras una inspección más detenida, las lenguas y culturas de dichos nativos no dieron muestras de ningún tipo de inferioridad

racial. Sus complejos sistemas de emparentamiento, su rica vida religiosa y ritual y sus tecnologías ingeniosas y eficientes desacreditaban las doctrinas raciológicas y hereditaristas. Lo mismo hizo el descubrimiento de que lenguajes hablados por pueblos supuestamente «primitivos» poseían gramáticas complejas y llenas de matices, capaces de expresar los pensamientos más sutiles y exaltados. En palabras del lingüista boasiano Edward Sapir (1924:234):

En cuanto a la forma lingüística, Platón va de la mano con el porquero macedonio; Confucio, con los salvajes cazadores de cabezas de Asia.

Margaret Mead, la alumna más célebre de Boas, atacó frontalmente la postura hereditarista en su libro *Coming of age in Samoa* (1928). Trató de demostrar que los factores biológicos pesaban menos en la adolescencia a la hora de determinar el comportamiento que los factores culturales. Pese a la crítica que formuló sobre su teoría Derek Freeman (1983), Mead supo poner en entredicho el dogma hereditarista, que a la sazón dominaba insistentemente el panorama académico. Aunque es posible que desvirtuara por descuido algunos aspectos de la conducta adolescente entre los samoanos, la existencia de variaciones culturalmente determinadas en el grado de libertad sexual de los adolescentes está perfectamente demostrada (Schlegel y Barry 1991). Por otra parte, como sostiene Paul Shankman (1996), la teoría de Freeman quizás carezca tanto como la de Mead de un respaldo fáctico adecuado, y el problema dista de estar resuelto.

Pese a la popularidad ininterrumpida de los viejos principios raciológicos y hereditaristas de la década de 1910, Boas y sus estudiantes pudieron abrirse un sólido hueco en los medios académicos. Contribuyó a ello un cambio en la proveniencia de la ola de inmigrantes a Norteamérica, que pasaron de ser del noroeste a proceder del sur y el este de Europa. Al estallar la Primera Guerra Mundial, esta corriente demográfica condujo a la formación de nuevas instancias políticas que contestaban la hegemonía WASP (protestantes anglosajones blancos) y eran más receptivas a los postulados boasianos.

No obstante, la antropología boasiana no logró imponerse antes de finales de la década de 1930. En los años veinte, antropólogos de Harvard como Aleš Hrdlička y Ernest Hooton seguían siendo férreos defensores de la superioridad nórdica, de la eugenesia y de la exclusión

de los inmigrantes de Asia y Europa del Sur y el Este. En esa época, las principales y más prestigiosas universidades privadas, incluida la de Columbia, seguían expresando abiertamente su oposición a la admisión de judíos y otras «razas inferiores» (Sacks 1994). El acallamiento de las voces racistas, raciológicas y hereditaristas no puede atribuirse a nuevos descubrimientos que contradijeran estas posturas. Lo que inclinó la balanza en favor de los boasianos fueron los acontecimientos que se sucedían en el mundo entero y lo iban a precipitar a la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Con la crisis del capitalismo, las teorías racistas y hereditaristas volvieron al primer plano de la política norteamericana y europea.

En Alemania, los nazis hacían de la pureza racial y la supremacía teutona los eslóganes centrales de su ascenso al poder, mientras que, en Estados Unidos, millones de personas seguían los exabruptos racistas semanales de los sermones radiofónicos del padre Coughlin. El antisemitismo se predicaba por doquier, y lo practicaban tanto científicos como componentes de la clase obrera, necesitados de chivos expiatorios a quienes achacar sus crisis económicas y sociales. Resultaría impropio que me pusiera a elaborar la lista de los nombres de boasianos que, además del propio Boas, reconocían su extracción hebrea, y de ninguna manera quiero dar a entender que la movilización de conocimientos antropológicos en la lucha contra el antisemitismo de la década de 1930 dependiera exclusivamente de la iniciativa de gentes de origen judío. No se me podrá negar, con todo, que la perspectiva de ser una diana predilecta del fulminante odio «racial» aviva poderosamente el ingenio para refutar tesis racistas, raciológicas y hereditaristas.

Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, la credibilidad de estas doctrinas racistas, raciológicas y hereditaristas quedó mermada. Ante el espectáculo de los germanos proclamándose la «raza superior» y prometiendo dominar Europa durante un milenio, la defensa abierta de teorías racistas, raciológicas y hereditaristas cayó en desgracia. Cuando los aliados calificaron la Segunda Guerra Mundial de «guerra destinada a dar seguridad a la democracia en el mundo», abrazar teorías racistas y hereditaristas se consideraba oficialmente una postura sediciosa contra la prosecución del esfuerzo bélico. Las chifladas teorías nazis sobre la supremacía teutona provocaron la repugnancia y el miedo cuando los aliados fueron familiarizándose con la existencia de campos de la muerte y crematorios dedicados al exterminio de judíos, gitanos y homosexuales.

Con el respaldo oficial a sus tesis, boasianos como Ruth Benedict (1940; 1943), Gene Weltfish (Benedict y Weltfish 1947), Margaret Mead (1942) y muchos otros (incluidos el propio Boas, hasta su muerte en 1942), sacaron a la luz un diluvio de libros, artículos periodísticos y panfletos para consumo de las masas que tenían por objeto combatir las doctrinas racistas y hereditaristas. (Permítanme señalar entre paréntesis que, durante la Segunda Guerra Mundial, los antropólogos no fueron meramente contratados para respaldar el esfuerzo bélico o alentados a ello, sino que sorprende cuántos de ellos participaron en acciones clandestinas por cuenta de los predecesores de la CIA y otras agencias de inteligencia gubernamentales de las cuales poco ha trascendido [Price 1996].)

Aunque la tesis boasiana realizó progresos considerables como resultado de su contribución a la guerra, persistieron poderosas contracorrientes de pensamiento racista y hereditarista. Los medios militares norteamericanos, por ejemplo, permanecieron segregados en función de la raza y el sexo hasta el fin de la guerra, por no mencionar la referencia constante al enemigo japonés como una raza aparte, sin rasgos que lo pudieran redimir.

Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial inclinó la balanza académica del lado de los principios boasianos. En las décadas de 1950 y 1960, los antropólogos formados por Boas aportaron muchos de los argumentos científicos y político-ideológicos que haría suyos el movimiento de los derechos civiles y la discriminación positiva. Fue en esa época también cuando la crítica boasiana de la raciología, extractada por Ashley Montagu, un experto formado en Columbia, constituyó el punto de partida de la «Declaración de los expertos sobre los problemas raciales» (1950) de la UNESCO.

La Segunda Guerra Mundial creó un ambiente favorable a los boasianos en otro aspecto. Dio a los veteranos de guerra que volvieron (unos catorce millones) acceso a titulaciones universitarias, anteriormente fuera del alcance de los miembros de las clases media-baja y obrera y de las minorías étnicas. El departamento de Columbia, en particular, debió gran parte de sus estudios y activismo político en pro de los principios antiheteristas y antirracistas boasianos a la llegada de estos estudiantes e instructores de izquierdas.

Durante las décadas de 1970 y 1980, se produjo una reacción popular entre las clases trabajadoras y medias blancas contra el estado del bienestar, la guerra contra la pobreza, la discriminación positiva y otros

planteamientos «educativos» de la «Great Society». Hoy puede apreciarse, retrospectivamente, que muchos antropólogos se dejaron embarcar por una falsa sensación de seguridad por el triunfo aparente de la postura boasiana sobre la raza y la herencia, y que calcularon mal el ímpetu de la reacción que se estaba preparando. Sin duda, durante esos decenios dejaron de estar a la orden del día los estudios sobre la raza, tema que desapareció de muchos libros de texto, y muchos antropólogos se negaron a debatir el tema porque consideraban que la raza no era una categoría taxonómica válida desde el punto de vista biológico para describir a los pueblos humanos. En el mejor de los casos, se reconocía exclusivamente que existía algo parecido a la «raza social»: un concepto *emics*, resultado de la fabulación cultural, con tanta verosimilitud como un cuento popular (Paredes 1997).

Algunos estudiosos, incluidos los miembros de un comité oficial de la Asociación Norteamericana de Antropología (*Anthropology Newsletter*, abril de 1997:1), sugirieron que los antropólogos abandonaran el término por completo. En 1985, sólo el 50 por 100 de los antropólogos físicos y el 30 por 100 de los antropólogos culturales de departamentos habilitados para conceder licencias estaban de acuerdo con la afirmación de que «hay razas biológicas dentro de la especie *Homo sapiens*» (Lieberman y Kirk 1996), y sólo un puñado de libros de texto de iniciación trataban el tema (Shanklin 1994). Y, sin embargo, el término no es completamente inútil en el discurso biológico pues, de lo contrario, ¿por qué habría puesto Charles Darwin el siguiente título a su obra: *El origen de las especies por medio de la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*?

Oposición a la perspectiva *emics* de la raza

La propuesta de erradicar la palabra «raza» del discurso académico como medio de combatir el racismo y las doctrinas raciológicas sólo sirve para difundir la ya de por sí generalizada sospecha de que los antropólogos constituyen una tribu excéntrica. Afirmar que las razas humanas no existen confundirá sin duda a las personas cuyas vidas han sido marcadas y condicionadas por la impronta de sus experiencias en calidad de miembros de una u otra raza. Es evidente que la existen-

cia de razas humanas en un sentido *emics* no puede ser objeto de controversia.

Gran parte de la confusión que rodea la definición de raza se debe al hecho no inusual de que las versiones *emics* y *etics* no se corresponden. Es más; no sólo no se corresponden, sino que se contradicen abiertamente en muchos puntos. Dada la gran importancia político-moral del concepto de raza, sigue siendo una obligación fundamental de la antropología enfrentarse a las diferentes versiones *emics* de raza y someterlas a un análisis riguroso con objeto de desvelar las falacias que entrañan. Será mucho más beneficioso exponer estas falacias —señalar qué hay de falso en las ideas populares sobre raza— que tratar de definir raza en términos *etics* positivos y agradables para todos los observadores. No voy a intentar ofrecer una relación exhaustiva de todos los errores y conceptos equivocados subsumidos en las definiciones populares de raza. Cuantas más falacias se presenten, más probabilidades habrá de que encontremos opiniones contrapuestas acerca de su rango desde el punto de vista *etics*. Con todo, sí hay ciertos puntos clave sobre los que concuerda la mayoría de los antropólogos y que pueden contraponerse sin problemas con las falacias *emics*.

Por ejemplo, entre las principales falacias básicas de que está teñida la perspectiva *emics* de la raza está la creencia de que hay un número fijo de razas humanas, sobre el que hay un consenso científico. Nada más lejos de la realidad: los antropólogos físicos han utilizado o propuesto como mínimo catorce tipologías de razas diferentes durante el siglo XX (Molnar 1983:19); algunas de ellas constaban de sólo cuatro o cinco razas, como australoides, capoides, caucasoides, congoides y mongoloides (Coon 1965); otras, de hasta treinta y dos (Molnar 1992:25). Algunos antropólogos físicos han hablado de «estirpes» raciales, que han dividido en treinta razas distintas, subdividiendo a los caucásicos en bálticos, nórdicos, alpinos, dináricos y mediterráneos. El gran número de tipologías *etics* se debe al uso de distintos criterios de clasificación por parte de diferentes investigadores: algunos dan más importancia a los grupos sanguíneos; otros se centran en el color de la piel y los rasgos craneales y del esqueleto; otros atienden al ADN. Dado que todos estos rasgos aparecen de una manera discordante (no van juntos en un solo paquete), las tipologías resultantes pueden considerarse demarcaciones arbitrarias carentes de significado biológico (frente, por ejemplo, al significado biológico de los organismos que pertenecen a diferentes especies).

Otra falacia común es la creencia de que las razas humanas no pueden prestarse a hibridaciones o no es normal que lo hagan. Por el contrario, todas las poblaciones humanas conocidas pueden emparejarse y tener descendencia fértil independientemente de su raza *etics*. Además, en cada divisoria geográfica o social entre los grandes pueblos, se encuentran muestras de flujo génico en forma de frecuencias génicas intermedias. Durante milenios, las conquistas militares propiciaron la aparición de nuevos patrones genéticos indicativos de un cruce genético generalizado. En tiempos más recientes, las grandes migraciones (voluntarias y forzadas) han dado lugar a nuevos patrones de diversidad genética en todo el hemisferio occidental y en gran parte de África. Además, como consecuencia de la globalización industrial, es de esperar que estas nuevas razas se hagan aún más comunes y se difundan por regiones aún más vastas, imponiéndose a las tendencias aislacionistas.

Y, sin embargo, otra falacia es la creencia popular de que la identidad racial *emics* de un individuo está determinada por su ascendencia biológica. De hecho, en Estados Unidos y en otras sociedades sensibilizadas sobre la raza, se asigna una identidad racial a los individuos en función de reglas arbitrarias de ascendencia, y no de acuerdo con criterios biológicos. En los Estados Unidos, la norma de que «basta una sola gota de sangre» sigue a la orden del día. Tener un ancestro de una raza *emics* particular es suficiente para establecer la identidad racial propia. Así, si el padre es negro y la madre blanca, todos los niños que tengan juntos serán negros. Cuando la realidad biológica es que heredamos la mitad de nuestros núcleos celulares genéticos del padre y la otra mitad de la madre.

Por último, señalemos la falacia según la cual cada raza tiene su propia lengua y cultura. Naturalmente, nos retrotrae al error originario del racismo y la raciología, que Boas y sus estudiantes creyeron haber destruido para siempre. Es obvio que, entre razas que ocupan continentes o subcontinentes, hay por lo menos tantas variaciones culturales y lingüísticas en el interior de cada una como entre todas ellas. Una raza no es una cultura. La raza está hecha de personas; la cultura es una forma de vida. Cada una de las grandes razas continentales no tiene una cultura única, sino cientos de culturas distintas. Y estas culturas cubren toda la gama posible de tipos culturales, desde las bandas y los pueblos hasta los estados y los imperios. Así, las personas que pertenecen a diferentes razas biológicas pueden poseer culturas muy similares, incluso idénticas.

cas. En Estados Unidos, millones de hijos y nietos racialmente diferentes de asiáticos y africanos llevan una forma de vida esencialmente similar a la de la mayoría «caucásica». Estos hechos biológicos y antropológicos, sin embargo, a menudo se pasan por alto en la caracterización de las razas sociales. Volveré más pormenorizadamente sobre este asunto en el capítulo 9, especialmente con respecto al concepto de «cultura africana».

Raza y enfermedad

Como he indicado anteriormente, muchas creencias acerca de la raza dan lugar a controversias interminables que sólo podrán resolverse mediante nuevas investigaciones. Estoy pensando en particular en el reconocimiento por parte de los investigadores médicos de que los genes asociados a determinadas enfermedades aparecen con mayor frecuencia en algunas poblaciones que en otras. Al decidir el diagnóstico y el tratamiento de dichas enfermedades, a menudo es importante saber si el paciente forma parte del grupo de riesgo. La enfermedad de Tay-Sachs, por ejemplo, que destruye el sistema nervioso central, es controlada por un gen relativamente común entre los judíos descendientes de europeos orientales. Los genes de la anemia por células falciformes están relativamente extendidos entre los africanos occidentales. Los negros estadounidenses también tienen más riesgo de contraer diabetes y tener mayor presión sanguínea.

¿No demuestra eso la importancia y pertinencia biológica de la clasificación racial? Sí y no. En primer lugar, el gen de Tay-Sachs es extremadamente raro; afecta tan sólo a uno de cada seis mil recién nacidos, de modo que difícilmente puede servir de indicador de la identidad racial. El gen de la anemia por células falciformes, por su parte, se da con mucha frecuencia entre los negros del África occidental, pero es prácticamente desconocido en muchas otras regiones de dicho continente (su distribución está relacionada con la de la malaria). Por lo tanto, no puede delimitarse una raza africana a partir del gen de la célula falciforme. En cuanto a la hipertensión y la diabetes, las implicaciones son muy diferentes. Los genes de estas enfermedades no se han determinado y, dado que los negros de África raramente padecen estos males, es probable que su incidencia refleje influencias más ambientales que genéticas. Sea como

fuere, atribuir demasiada importancia a las hipótesis raciales en detrimento de otros condicionamientos socioculturales y ambientales sólo puede ser perjudicial.

Retrospectivamente, vemos que los enfoques raciológicos, hereditarios y biologicistas de otro tipo para la explicación de las diferencias y semejanzas socioculturales tan sólo se habían acallado o permanecían latentes. Su atractivo como medio de justificar y explicar las disparidades en materia de renta y prosperidad, de crecimiento de una clase desfavorecida, el crimen y otras patologías sociales auguraba su retorno. En nuestros días, el capitalismo del bienestar y sus planteamientos educativos han cedido todo el terreno ante la creciente marea de teorías y prácticas biologicistas, raciológicas y hereditaristas. En los próximos capítulos, estudiaremos más detalladamente algunos de los ámbitos específicos en los cuales se está produciendo la reaparición de las teorías biologicistas de la cultura.

Biologización de la desigualdad

En la controversia sobre el significado de los resultados en materia de coeficiente intelectual (CI) está en juego mucho más que la credibilidad de las distintas concepciones de la ciencia: en efecto, siempre ha supuesto también una incompatibilidad entre visiones distintas de la buena sociedad, especialmente en lo concerniente al problema de la desigualdad. Siendo como son las soluciones eugenésicas políticamente inaceptables, los verdaderos creyentes en el CI se ven ante la difícil tarea de enseñar a la gente a sentirse a gusto en una sociedad dividida y desigual y que, supuestamente, siempre estará dividida y será desigual.

En 1995, el psicólogo de Harvard Richard Herrnstein y el politólogo Charles Murray publicaron *The bell curve*,¹ un libro que no sólo propugna la inmutabilidad del CI, sino que aboga por una estructura de clases permanente que conlleva desigualdades basadas en la inteligencia. En el presente capítulo me centraré en exponer con detalle qué tipo de estructura de clases y de programa político tienen pensado Herrnstein y Murray para la Norteamérica del próximo milenio. Dejaré que sea el lector quien decida si las ramificaciones políticas de esta curva «acampanada» son cosa de tragedia o de comedia.

1. Se trata de la «curva de distribución normal» utilizada en estadística: en forma de campana, en sus extremos izquierdo y derecho se situarían, como veremos, la «infraclase» y la «élite cognoscitiva» y, en medio, la clase más numerosa, o media. He optado por la traducción «curva acampanada». (N. del L.)

La estructura norteamericana de clases según Herrnstein y Murray

Los autores nos dicen que escribieron *The bell curve* con la idea de explicar ciertos «fenómenos extraños» que se están produciendo en la sociedad norteamericana. Los fenómenos extraños en cuestión se centran en la formación de una estructura de clases crecientemente polarizada y disfuncional. Esta estructura tiene en la actualidad tres componentes: una clase alta relativamente reducida, una clase media numerosa y un pequeño estamento bajo. Llamam al grupo superior la «elite cognoscitiva», dando a entender con ello que la inteligencia tiene una función cada vez mayor a la hora de regular la entrada en el grupo de los «pocos afortunados». El segmento inferior es la «infraclase» (*underclass*, es decir, la clase de los marginados), un colectivo caracterizado por un bajo nivel de inteligencia y aquejado de muchas disfunciones sociopáticas.

La elite cognoscitiva

Para los integrantes de la elite cognoscitiva, la vida mejora cada día: van a las mejores universidades, ganan salarios de siete cifras y hacen aquello que más les gusta. Si la inteligencia siempre ha hecho acto de presencia en los estamentos dirigentes, el desarrollo de tecnologías informatizadas y de procesamiento de símbolos gratifica de una manera totalmente nueva las capacidades cognoscitivas. Nunca antes, razonan Herrnstein y Murray, se habían mezclado tan inextricablemente los ricos con los poderosos ni seleccionado con tanta precisión los coeficientes más elevados de inteligencia. Nunca antes habían coincidido tanto los intereses de los ricos y poderosos con los de las personas dotadas de altos coeficientes intelectuales. Nunca había habido una época en la que haya sido tan completa y universalmente ventajoso ser inteligente (Herrnstein y Murray 1995:27).

Herrnstein y Murray ven efectos de gran calado en la formación de esta elite cognoscitiva. Advierten algo más que los rasgos genéricos de una nueva estructura de clases; ven el inicio de la formación de una meritocracia, una forma completamente nueva de sociedad en la que la riqueza y el poder se distribuyen en función de la inteligencia. (Algunos

críticos sugieren que «testocracia» sería un término más idóneo en vista del lugar central que ocupan, para Herrnstein y Murray, los tests de inteligencia a la hora de determinar los méritos relativos.)

La infraclase

En cuanto a los componentes de la infraclase, la vida empeora día a día. Están aquejados de pobreza, drogadicción, encarcelamiento por crímenes violentos, familias rotas, educación paterna incompetente y dependencia de las instituciones de beneficencia. Incapaces de dominar las nuevas tecnologías, quedan paulatinamente más y más rezagados con respecto al resto de la población. Para ellos, la meritocracia es una entrada segura a la peor butaca de la sala.

La clase media cognoscitiva

Hasta ahora he presentado la descripción que dan Herrnstein y Murray de los estamentos relativamente reducidos que figuran en los extremos de la estructura de clases, las «colas» de la curva acampanada. Sin embargo, se nos dice que la gran mayoría de los norteamericanos ocupan una posición intermedia. Aunque estos tipos medios son bastante inteligentes para salir adelante por sí solos, cada vez están más comprimidos y presionados «por el poder de la elite cognoscitiva y los aprietos de la infraclase». Tanto la elite cognoscitiva como el segmento medio se muestran cada vez más airados y resentidos por los costes que les supone tratar de protegerse de los ataques criminales y por la cuantía de las diferentes intervenciones y subvenciones sufragadas por sus impuestos. Les preocupa su seguridad y les irritan unas leyes que protegen más a los criminales que a las víctimas. Resultado de ello es que «la frágil tela de la civilidad, el respeto y sentido de compromiso mutuos» necesarios para que sea posible una «sociedad feliz» se está «desgarrando».

Aparición del estado custodio

Herrnstein y Murray advierten que, si no se encuentra remedio para esta situación, la infraclase se verá sujeta a un trato duro y vindicativo y aparecerán formas indeseadas de grupos sociales. Llamam a esta forma

infeliz de vida social el «estado custodio». Entre sus principales características figurarán una aplicación más rigurosa de la ley, unas sentencias agresivas, detenciones, arrestos y cacheos, más prisiones, esposas de alta tecnología y otros artefactos disuasorios. Los autores predicen también que la aparición del estado custodio supondrá un retorno al racismo imperante en la era anterior a la de los derechos civiles. Desaparecerán las elites cognoscitivas compuestas por personajes simpáticos. Dejará de andarse con pies de plomo en asuntos como la inferioridad racial. Los vigilantes exigirán explicaciones claras sobre la justificación genética de las discapacidades cognoscitivas de los afroamericanos y otros alborotadores de la infraclase.

En pocas palabras, por estado custodio entendemos una versión de alta tecnología y más lujosa de la reserva india, para una minoría más sustancial de la población de la nación, mientras que el resto de Norteamérica trata de ocuparse de sus asuntos. En sus formas menos benignas, la solución será cada vez más totalitaria (526).

Los autores no precisan qué sería una versión más lujosa de la reserva india, pero la imagen que evocan es la de un campamento rodeado por una alambrada de espinos. Una parte considerable de las tristes profecías de estos autores se refiere a que, para crear y gestionar el aparato del estado custodio, Norteamérica destruirá sus tradiciones más sagradas:

Resulta difícil imaginar que los Estados Unidos preserven su legado de individualismo, igualdad de derechos ante la ley y gente libre que vive su propia vida si aceptamos que una parte significativa de la población debe convertirse en guardianes permanentes del estado (526).

Tras conjurar esta visión horripilante de la distopía, los autores se disponen a abordar la cuestión de cómo puede evitarse que Norteamérica se transforme en un estado totalitario. Podría suponerse, dada la gravedad de la situación, que van a prescribir un medicamento fuerte y peligroso. Nada de eso.

El coeficiente intelectual es el destino

Lo que hay que hacer es comprender y ser plenamente conscientes del papel que desempeña el coeficiente intelectual a la hora de conformar la vida social en general y la sociedad norteamericana en particular. Según Herrnstein y Murray, los sociólogos, periodistas y políticos que han tratado anteriormente de determinar el origen de nuestros descontentos sociales han errado con mucho el tiro. El problema es que, pese a haber examinado de cerca los cambios acaecidos en la economía, la demografía y la cultura, hemos

ignorado un elemento subyacente que ha dado forma a estos cambios: la inteligencia humana, la forma en que varía en el interior de la población norteamericana y su función drásticamente modificadora de nuestros destinos durante la segunda mitad del siglo xx. Tratar de hacer frente a los problemas de la nación sin comprender el papel de la inteligencia es como mirarlos a través de una lente oscurecida, tantear con los síntomas y no con las causas, dar con supuestos remedios que no tienen ninguna posibilidad de ser eficaces (xxiii).

Un coeficiente intelectual bajo causa patologías sociales *versus* las patologías sociales causan un coeficiente intelectual bajo

Herrnstein y Murray pisan terreno firme cuando muestran que el CI está relacionado con muchas de las principales disfunciones de la sociedad contemporánea. Así, cuanto menor es el CI de un grupo, peores son los trabajos que encuentra, mayor es su tasa de desempleo, mayor su pobreza y empobrecimiento económico, mayor su tasa de criminalidad, mayor su índice de fracaso escolar, mayor su tasa de madres solteras, más débil es la familia, peor es la educación paterna y mayor es su dependencia de la beneficencia.

Parece evidente que, en una sociedad competitiva, los individuos con un CI bajo tienen más probabilidades de padecer disfunciones que quienes lo tienen elevado. Me apresuro a añadir que eso no significa que dé por buena la afirmación de que la causa de los problemas es un CI bajo.

Herrnstein y Murray son plenamente conscientes de que las correlaciones estadísticas no indican cuál de las dos variables, en su caso, es causa de la otra (567). Como el propio Murray indica categóricamente en su epílogo a la edición en libro de bolsillo:

Las ciencias sociales no experimentales no pueden demostrar una causalidad inequívoca.

Esta máxima no impide a Herrnstein y Murray caer en argumentaciones que implican que un CI bajo es causa de empleos poco remunerados, desempleo, altas tasas de criminalidad, etc., o que el CI es un factor determinante de dichas disfunciones.

Para añadir aún más confusión, los autores presentan asuntos causales en forma de preguntas evasivas, como:

¿Puede un nivel bajo de inteligencia ser causa de una maternidad y una educación paterna irresponsables? ... ¿Puede un nivel bajo de inteligencia ser causa de desempleo o pobreza? (117-118).

Planteadas las cosas de este modo, ¿quién diría que no? Por otra parte, nada nos impide dar la vuelta a esta relación causal, por ejemplo: ¿pueden una maternidad y una educación paterna irresponsables ser causas de un CI bajo? ¿Pueden el desempleo y la pobreza ser causa de un CI bajo? En este caso también, ¿quién podría contestar que no? Pero Herrnstein y Murray sólo se toman en serio la primera opción.

Veamos ahora cómo los autores proponen utilizar el conocimiento de los efectos supuestamente inmutables y causales del CI para impedir la aparición de un estado custodio totalitario.

Aprender a convivir con la desigualdad

Según Herrnstein y Murray, en cuanto comprendemos que el CI fija límites inalterables y genéticamente determinados a los tipos de intervenciones paliativas que pueden poner en práctica, en beneficio de la infraclassa, los miembros bienintencionados de la elite cognoscitiva, el camino estará expedito para deshacernos de errores conceptuales ancestrales acerca de la condición humana. Por fin, la elite y las clases medias cognoscitivas serán conscientes del hecho de que la infraclassa no es

lo bastante inteligente para funcionar con eficacia en el entorno social posmoderno, cada vez más complejo y técnico. Surgirá una actitud nueva y más realista acerca de la desigualdad, según la cual la secular doctrina de la Ilustración de que todos podemos alcanzar y poner en práctica la igualdad desaparecerá de nuestros espíritus y nuestras instituciones. (Adviértase que, en este menosprecio de la Ilustración, Schepher-Hughes y otros paladines de la antropología crítica coinciden con unos inesperados compañeros de tren.) En cuanto todo el mundo sepa que las personas no han sido creadas iguales en inteligencia y que la inteligencia determina cada vez más la identidad de clase, se nos caerán las vendas de los ojos y estaremos en condiciones de idear una Norteamérica mejor. Dicho de otro modo, Herrnstein y Murray quieren hacernos creer que nuestros problemas básicos residen en que nuestras vidas constan de demasiada igualdad. Tenemos que aprender a convivir con una mayor desigualdad:

Es hora de que Norteamérica vuelva a tratar de convivir con la desigualdad... (551).

Esta exhortación se puede interpretar de dos maneras. Una es que no hemos estado viviendo realmente en una sociedad infestada de racismo, sexismo y pobreza, en la cual el promedio de los directores generales gana un sueldo más de cien veces superior al del trabajador medio, y el 10 por 100 de los hogares tienen una renta más de dos veces superior a la del 90 por 100 de los demás hogares (Kennichel 1996). La otra es que se nos exhorta a volver a los días felices en que las personas ricas y de rango no sentían vergüenza alguna por no sentirse obligadas a hacer mejorar el grado de bienestar de la infraclassa.

Lugares valorados

Sin duda, cuando algunos miembros de la infraclassa se vuelvan conscientes de su irremediable estupidez, más de uno tratará de insurgirse contra el destino que le ha deparado la naturaleza: pero puede extirparse de la mente de esos descontentos esas ideas disolventes enseñándoles (con ayuda de la elite cognoscitiva) a reevaluar su situación. Aunque es agradable disfrutar de las ventajas de un CI elevado, la idea que cada

uno tenga de su propio valor no tiene por qué depender de sus logros intelectuales. Herrnstein y Murray no llegan a afirmar lo que acabo de decir, pero el tono zalamero es bastante fiel a la intención de la obra original. Prosigamos. Invocando la experiencia de los siglos pasados, los autores llegan a la conclusión de que lo importante en la vida no son los ingresos ni la riqueza, sino encontrar un «lugar valorado» en la sociedad. Como explican:

Se ocupa un lugar valorado cuando las demás personas nos echarían de menos si no estuviéramos (535).

Se trata de una pesada carga mental que hacer recaer sobre nuestros ciudadanos más ineptos. ¿Cómo van a saber antes de desaparecer que se les echará en falta? O quizás no importe y sólo sea necesario para encontrar un lugar valorado *imaginar* que nos echarán de menos. Tampoco cabe descartar la posibilidad de que la elite cognoscitiva constituya un comité encargado de expedir certificados de lugares valorados, al igual que los patronos solían conceder relojes de oro a sus fieles empleados.

Aumentar el número de lugares valorados

Sin dejarse disuadir por estas trivialidades, Herrnstein y Murray presentan un plan para aumentar el número de lugares valorados en una sociedad posmoderna y estratificada como la nuestra. Sus recomendaciones emanan de una serie de caricaturas inconscientemente ridículas de lo que Ferdinand Tönnies llamó *Gemeinschaft* y Robert Redfield «la comunidad popular». En épocas pretéritas (que no se determinan con precisión), cuando la gente vivía en granjas y pequeñas ciudades y barrios, a las personas de bajo nivel intelectual les resultaba mucho más fácil encontrar lugares valorados. En aquellos días felices de antaño, bastaba con casarse y sacar adelante una familia para crear una red de lugares valorados:

Quien quería tener un lugar valorable podía encontrarlo en las juntas escolares locales, las iglesias, los sindicatos, los clubs de jardinería y las asociaciones caritativas de uno u otro tipo ... Quizás no se escogiera a alguien mentalmente enfermo o ligeramente obtuso para dirigir la campaña de reparto de ropa de la parroquia, pero se aceptaba sin dudarle su ayuda (537).

Nuestros autores se afanan en precisar que la cantidad de lugares valorados no dependía de que el gobierno prestara ayuda a las ciudades o a los barrios. La mayor parte de las funciones —policía, caridad, asistencia, educación— corría por cuenta de las instituciones locales. No niegan que en dichas comunidades se dieran algunas disfunciones:

Se daban todos los problemas que aquejan al hombre, desde los matrimonios fracasados hasta las enemistades entre vecinos, pasando por todo tipo de miserias humanas, pero no escaseaban los lugares valorados (537).

Cuando las responsabilidades del matrimonio y la paternidad eran claras e inflexibles y cuando las «cosas» (es la palabra que emplean) de la vida comunitaria debía hacerlas la vecindad, so pena de que quedaran por hacer, la sociedad rebosaba de lugares valorados para personas de una amplia gama de capacidades.

Herrnstein y Murray afirman que hay algo en lo que todo el mundo concuerda: durante los treinta últimos años, las comunidades norteamericanas han perdido o han sido despojadas de estas «cosas» de la vida comunitaria (539). Algo importante, vital, les ha sido arrebatado. Sin embargo, para grandes segmentos de Norteamérica, la comunidad de vecinos sigue ofreciendo la mejor perspectiva posible de dotar de sentido a la vida, independientemente de que nuestro CI sea alto o bajo.

Recomendaciones políticas

Finalmente llegamos a la hora de la verdad, el momento en que Herrnstein y Murray deben exponer cómo su propuesta de aprender a convivir con la desigualdad puede llevarse a la práctica mediante medidas concretas. Personalmente, he contabilizado cuatro recomendaciones políticas.

- Devolver las funciones sociales al barrio. Así se incrementará el número de lugares valorados, como se ha indicado anteriormente. El encanto de esta propuesta es que los lugares valorados del barrio aumentarán automáticamente simplemente con que el gobierno se inhiba y deje de interferir en los asuntos locales. En resumidas cuentas, la política gubernamental puede contribuir grandemente a fomentar la vitalidad de los barrios tratando de ayudarles lo menos posible.

88 Teorías sobre la cultura en la era posmoderna

- Reducir la complejidad, simplificar las normas, suprimir la burocracia. Hay demasiados formularios que rellenar, demasiadas reglamentaciones, demasiada letra pequeña. Reducir el papeleo y suprimir oficinas hará disminuir el poder de la elite cognoscitiva, la única que saca partido de la complejidad.
- Hacer la justicia penal clara y pronta. Concentrarla en unos pocos crímenes claramente tipificados, aquellos que en opinión de todos son perversos. Administrar un castigo que «duela» y hacerlo prontamente una vez pronunciada la sentencia. Esta recomendación parece dirigirse principalmente a la infraclass. Las personas de inteligencia limitada pueden mantenerse a raya merced a mandamientos como «no robarás», y no con mandamientos como «no robarás, a menos que tengas una buena razón para ello». No se mencionan los crímenes de los trabajadores de la elite cognoscitiva, cuyas consecuencias pueden ser extremadamente duras para millares de personas.
- Devolver al matrimonio su rango legal único. El matrimonio y el mantenimiento de una familia son los hechos que, por lo común, originan mayor número de lugares valorados para las personas de escasa inteligencia. La posibilidad de practicar el sexo sin casarse confunde a dicho estamento. El matrimonio debería volver a ser el único método legal de granjearse derechos sobre los hijos.

Estas recomendaciones no parecen estar en consonancia con la idea de que conceder un papel más importante al CI en la asignación de la prosperidad y el poder evitará las catástrofes sociales, políticas y medioambientales que se ciernen sobre el horizonte. Las recomendaciones políticas de aprender a convivir con (léase «aceptar» o «someterse a») la desigualdad parecen poco prácticas en último término, pues todas se centran en consolidar o incluso incrementar el potencial de conflicto entre las elites dominantes y las demás clases. ¿O es que Herrnstein y Murray son criptorrevolucionarios que intentan hacer estallar una guerra total entre clases y etnias? ¿Cuán imbécil tiene que ser la gente para no comprender que la meritocracia y los lugares valorados son cortinas de humo ideológicas detrás de las cuales la elite político-económica, junto con sus secuaces cognoscitivos, seguirán llevando a cabo sus habituales arrebatiñas codiciosas en busca de riqueza y poder? O, en palabras de Loring Brace:

Todo iría bien si pudiera convencerse a los congénitamente inferiores de que aceptarían su suerte y fueran felices cortando los leños y sacando el agua del pozo para sus superiores cognoscitivos (1996:157).

En cuanto a la vuelta a los barrios de antaño, sólo puede conseguirse oprimiendo el botón «deshacer» y retrotrayéndonos a la era preindustrial y precapitalista. Las fuerzas tecnológicas y político-económicas que destruyeron la «pequeña comunidad popular» de Robert Redfield o la *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies —la urbanización, industrialización, mercantilización y la discriminación de clase, género y raza que algunos llaman capitalismo— son hoy más poderosas que nunca. Las propuestas de «alojamiento barato» de las personas de poca inteligencia raramente interesarán a las elites locales que han pasado la mayor parte de su vida tratando de evitar a dichas personas para proteger los valores inmobiliarios.

Causas y procesos descuidados

Las absurdas propuestas políticas de Herrnstein y Murray son coherentes con su interpretación de los principales rasgos del CI. Dado que dicho coeficiente, según estos autores, es básicamente inmutable, no puede constituir un medio de mejora de la vida social. No puede constituir la palanca que alivia y redistribuye las cargas sociales que nos incumben a todos. Su capacidad explicativa es igualmente insignificante. Si el CI puede ser un buen método de predecir la distribución de la riqueza y el poder sociales, está oscurecido por muchas otras variables que caen fuera de los intereses y la competencia de los autores.

El coeficiente intelectual, ya sea alto o bajo, no puede explicar la incidencia del desempleo, de empleos poco gratificantes, de la pobreza y el crimen. Un CI bajo puede explicar por qué ciertos tipos de personas tienen más probabilidades de ser despedidos en una reducción de plantilla que otros, pero nada nos dice acerca de por qué se producen los despidos y las reducciones de plantilla. ¿Se debe a que los resultados en el test de inteligencia de los directores generales bajan (o suben) de repente?

Permítanme desarrollar un poco más el problema del desempleo, puesto que está relacionado con tantos indicadores del bienestar social. Las correlaciones de Herrnstein y Murray demuestran que el CI constituye un método mejor de predecir quién quedará desempleado que la extracción socioeconómica. Los jóvenes con coeficientes intelectuales muy bajos tienen el doble de probabilidades de quedar al margen de la mano

de obra durante un mes o más que los jóvenes con un coeficiente muy elevado (159), pero eso no nos dice nada acerca de por qué la tasa de desempleo registra altibajos tan pronunciados como para pasar del 3 por 100 en la década de 1950 al 10 por 100 en la de 1980 y volver a caer hasta el 4 por 100 en el decenio de 1990.

Sería injusto afirmar que Herrnstein y Murray ignoran por completo el hecho de que los procesos que provocan desigualdades y disfunciones sociales están profundamente enraizados en el nivel estructural (político-económico) de los fenómenos sociales. Así, al exponer la función del CI en relación con el desempleo, se refieren a «grandes fuerzas macroeconómicas que no trataremos de abarcar» (157).

En vista de la afirmación de Herrnstein y Murray de que el CI es el principal motor del mundo social —su influencia suprema—, cabría esperar que realizaran una estimación de la importancia de las potencias que omiten. En cualquier explicación de las tasas de desempleo se revelará que el CI es un factor secundario, y no un componente principal, de la lucha por el futuro en Norteamérica. No pueden entenderse las tasas de desempleo y los niveles salariales sin tener en cuenta el papel de la Reserva Federal a la hora de fijar los tipos de interés y controlar la inflación, el debilitamiento de los sindicatos debido a la contratación con carácter indefinido de sustitutos durante las huelgas, el amansamiento de los trabajadores mediante la amenaza de las reducciones de plantilla y las fusiones, el acceso a mano de obra barata a escala mundial, la sustitución de los obreros por máquinas y muchos otros procesos político-económicos. Resulta difícil comprender cómo el CI —y en particular un CI *inmutable*— puede explicar siquiera en parte las fluctuaciones históricas de las políticas relacionadas con el empleo y los niveles salariales. El CI quizás pueda indicarnos quién tiene probabilidades de ganar y quién de perder, quién formará parte de la elite cognoscitiva y quién de la infraclass, pero no puede justificar el que haya una elite cognoscitiva y una infraclass.

Uno de los temas recurrentes de Herrnstein y Murray es que la política social norteamericana se ha desenvuelto en un entorno intelectual poco realista. «Nunca lo decimos abiertamente con tantas palabras», nos informa Murray en su epílogo, pero el mensaje implícito del libro postula que el debate sobre la política social norteamericana desde la década

de 1960 se ha celebrado en un país de las maravillas, en el cual los seres humanos son fácilmente intercambiables y todo el mundo puede elevarse por encima de la media, como en un cuento de hadas. No cabe duda, sin embargo, de que Herrnstein y Murray sitúan la puerta de entrada a su comunidad de las maravillas en el cielo, donde reina el buen rey Coeficiente Intelectual y no entran más que los esclarecidos de Harvard.

El coeficiente intelectual no es para siempre

Coeficiente intelectual y raza

De los esfuerzos intelectuales directa o indirectamente dirigidos a rehabilitar las teorías preboasianas sobre la explicación de las diferencias culturales, los estudios sobre el CI figuran entre los más destacados. Se sabe desde hace tiempo que, a escala nacional, los blancos norteamericanos obtienen una media de quince puntos superior en los distintos tipos de tests de inteligencia que los negros norteamericanos. Incluso cuando se estudian muestras de blancos y negros pertenecientes a niveles socioeconómicos afines —renta, tipo de trabajo y años de educación—, persiste una diferencia de siete puntos. Los hereditaristas como Herrnstein y Murray concluyen, por lo tanto, que existen diferencias intelectuales permanentes, innatas y genéticamente determinadas entre ambas razas. Los antropólogos deben participar en la evaluación de estos dudosos descubrimientos.

Problemas relacionados con el patrón de investigación

En primer lugar, cabe preguntarse si los resultados de los tests de inteligencia miden algo más que la capacidad de superar tests de inteligencia, pasando por alto otras formas de inteligencia, como la sensibilidad estética y la capacidad de empatía. Luego está la cuestión, que puede

plantearse de múltiples formas, de si la correspondencia de las variables socioeconómicas es tan estrecha como predicen los hereditaristas. Los antropólogos de corte boasiano no se han cansado nunca de insistir en la dificultad de idear tests que no estén influidos por la cultura, afirmando categóricamente que «es imposible que un test de inteligencia no tenga un sesgo cultural» (Bohannon 1973:96).

El punto más vulnerable de la afirmación hereditarista acerca de la pertinencia de la situación socioeconómica de los negros y los blancos es la imposibilidad de controlar los efectos que produce sobre los negros formar parte de una minoría subordinada y menospreciada. Más concretamente, ninguna correspondencia de los criterios socioeconómicos puede anular los efectos de lo que John Hoberman (1997:52) ha llamado la «atletización de la mente negra». Es un legado de esclavitud el que la autoestima de la minoría negra se haya construido en torno a las hazañas deportivas, y no en torno a una tradición en la que se rindiera honores a los logros académicos e intelectuales.

Para controlar la influencia que supone formar parte de una minoría subordinada, los investigadores deberían utilizar un patrón de investigación mucho más complejo que los que se han tratado de aplicar hasta la fecha. Habría que hacer adoptar una muestra de bebés gemelos negros, uno de ellos por una familia blanca y otro por un hogar negro. Después habría que hacer lo propio con gemelos blancos, colocando a la mitad en hogares blancos y la otra mitad en hogares negros. Luego, para controlar el posible rechazo social de la cría transracial, deberíamos cambiar el color de los gemelos blancos, convirtiéndolos en negros, y transformar los gemelos negros en blancos. Huelga decir que esta investigación tiene pocas probabilidades de recibir financiación en un futuro próximo.

En un estudio clásico de los psicólogos Sandra Scarr y Richard Weinberg (1976), se comparaban los resultados en tests de inteligencia de niños negros que habían sido adoptados por padres acaudalados blancos con los de niños blancos adoptados y criados por los mismos padres que los niños negros. En estas familias adineradas, tanto negras como blancas, los niños adoptados a la edad de siete años obtenían una puntuación mayor que el resto de la población. Esto puede considerarse una prueba de que los niños de hogares afortunados parten con ventaja con respecto a los niños de hogares desfavorecidos. Además, los CI de estos niños de siete años fueron estadísticamente idénticos en el caso de los negros y los blancos. Cuando se les hizo pasar un nuevo test diez años más

tarde, los resultados de los niños negros disminuyeron hasta el promedio de los negros norteamericanos (es decir, quince puntos por debajo de los blancos).

Es obvio que las condiciones en que se llevó a cabo este estudio no permitían dar cuenta del conjunto de la experiencia social de negros y blancos. Los niños negros ya estaban en desventaja antes de su adopción al haber sido criados en orfanatos de nivel inferior. También habían vivido en dichos orfanatos más tiempo que los niños blancos antes de ser adoptados. Al llegar a la adolescencia, las ventajas que les reportó ser educados en hogares blancos acaudalados y protectivos se vieron gradualmente difuminadas por la discriminación y el racismo crecientes que encontraban fuera de casa (Weinberg *et al.* 1992).

Otros estudios muestran que las explicaciones raciológicas de unos CI bajos representan intentos de achacarle la culpa a la víctima. Greg Duncan (*et al.* 1993) emparejó niños negros y blancos que habían pesado poco al nacer y que habían padecido una pobreza permanente desde el nacimiento hasta los cinco años y descubrió que ambos grupos tenían un CI nueve puntos por debajo del de los niños que habían pesado poco al nacer pero no habían conocido una pobreza constante. Su conclusión fue que la pobreza tenía mayor influencia sobre el CI de estos niños que la estructura familiar o el nivel educativo de la madre.

El efecto Flynn

Mientras tanto, un sorprendente descubrimiento llamado el efecto Flynn ha venido a poner en entredicho la premisa básica de que los resultados del CI miden un rasgo hereditario fijo e inmutable durante la vida de una persona, que no puede modificarse sustancialmente merced a un entorno culto. Al estudiar los tests de inteligencia practicados en el ejército norteamericano, el psicólogo James R. Flynn advirtió que los reclutas que se encontraban en la media con respecto a sus contemporáneos estaban por encima de la media con respecto a generaciones anteriores de reclutas. Los resultados de diferentes generaciones de reclutas que pasaron exactamente el mismo test habían mejorado en tres puntos por década. En otros veinte países sobre los que se disponía de datos se había registrado idéntica mejora. Si los tests de CI medían realmente el grado general de inteligencia, había que concluir que los niños nacidos

hoy son un 25 por 100 más inteligentes que sus abuelos (Horgan 1995; Neisser 1998). Sea como fuere, el efecto Flynn se produce con demasiada rapidez para que pueda justificarse por procesos genéticos que requerirían varias generaciones para imponerse.

Las causas del efecto Flynn no se conocen bien. Parece probable que el entorno social generado por los modos postindustriales (personalmente, prefiero el término «hiperindustriales») de comunicación y producción ha mejorado la calidad general del entorno social y económico para la enseñanza en ámbitos tecnológicamente avanzados. Los estudiantes están mejor preparados para pasar tests de cualquier tipo al exponerse a pruebas y situaciones similares desde una edad temprana.

Aunque tanto los negros como los blancos experimentan el efecto Flynn, sus resultados han mejorado al mismo ritmo, lo que ha provocado la subsistencia de la diferencia de quince puntos. Pero esta divergencia no tiene por qué ser permanente. Flynn sugiere que si los negros tuvieron en 1995 el mismo resultado que los blancos en 1945, es probable que el entorno medio en el que se desarrollaron los negros en 1995 equivaliera al entorno medio de los blancos de 1945.

Estudios sobre el coeficiente intelectual y la política

La idea de que los tests de inteligencia miden una entidad heredable que llamamos G (o «inteligencia general»), cuya distribución varía de una raza a otra y de un sexo a otro, independientemente de los condicionamientos socioculturales y ambientales de otro tipo, ha demostrado ejercer una atracción irresistible. En las décadas de 1970 y 1980, hereditaristas y raciólogos partidarios del CI como Arthur Jensen, Richard Herrnstein, Hans Eysenck, Audrey Shuey y William Shockley, por no mencionar más que a unos pocos, tuvieron un importante papel en la gestación de la reacción blanca contra los derechos civiles. Un artículo entero de 123 páginas de Jensen, titulado «How much can we boost IQ and scholastic achievement?» (1969), fue incluido en el boletín del Congreso de Estados Unidos y debatido por el gabinete de Richard Nixon (Lieberman y Kirk 1997:35).

La importancia política del «jensenismo» era evidente: una educación compensatoria y una discriminación positiva eran inútiles porque la

mayor parte del abismo económico y social que separaba a blancos y negros se debía a diferencias hereditarias inalterables en la inteligencia. Los psicólogos se enseñorearon de los debates subsiguientes, mientras la ausencia de los antropólogos resultaba sospechosa. Durante este periodo —desde la década de 1970 hasta finales de la de 1980—, muchos antropólogos, como hemos visto, se desentendieron sin duda del asunto, por creer que las razas sólo existían desde un punto de vista *emics*, y por consiguiente no eran dignas de estudios sesudos.

Las ideas de Jensen, con ligeros retoques, volvieron a disfrutar de popularidad entre el público en general y la comunidad científica en particular. Ello se debió al resurgir del intento secular de aplicar los principios darwinianos a la explicación de la evolución sociocultural, así como a la elección en 1994 del Congreso más conservador que se había conocido en más de sesenta años.

Neodarwinismo

Neodarwinismo y selección cultural

Debo dejar aclarado desde un principio que el carácter biologicista del neodarwinismo no implica necesariamente tomas de partido o teorías de cariz raciológico. Tampoco están los neodarwinistas necesariamente entregados al uso de los tests de CI como principio explicativo. Sin embargo, sí son responsables de uno de los más vigorosos y formidables retos a la distinción efectuada por los boasianos entre cultura y selección natural.

El neodarwinismo se presenta en una variada gama de aromas. Su impulso formativo se remonta a las décadas de 1970 y 1980, donde se sitúa la obra de E. O. Wilson. Wilson y sus seguidores alentaron un tipo de discurso hereditarista conocido como sociobiología, que hace especial hincapié en las tendencias culturales universales y determinadas genéticamente que emanan de la naturaleza humana. Otras figuras tempranas, como el biólogo Richard Alexander y los antropólogos Christine Hawkes, Bruce Smith y Eric Winterhalder trataron de alejar sus obras de las indagaciones sociobiológicas acerca de la naturaleza humana, dando prevalencia a la explicación de las variaciones en el comportamiento humano resultante del cambio evolutivo, utilizando patrones derivados de la ecología evolucionista. Gran parte de los postulados primigenios de Wilson han sido relegados al olvido entre los círculos neodarwinistas, que debaten varias definiciones y sendas de investigación posibles. Como un signo de los tiempos que corren, el *Journal of Ethology and Sociobiology* ha mudado su nombre por el de *Evolution and Human Behavior*.

Un volumen influyente editado por Smith y Winterhalder (1992) lleva por título *Evolutionary ecology and human behavior*, evitando cuidadosamente cualquier alusión a la sociobiología. Mientras tanto, una disciplina estrechamente relacionada, que se autodenomina «psicología evolucionista», ha aparecido en la revista *Time* (Wright 1995) y en *Skeptical Magazine* (4[1]:42 y ss.). En un artículo de *Scientific American*, John Horgan (1995:174-181) señala «la sorprendente ambición de los nuevos darwinistas sociales». Cuenta que en las reuniones de 1996 de la Human Behavior and Evolution Society, «se lo pasaban en grande riéndose de las ánimas benditas que creen que la cultura —sea lo que sea— determina el comportamiento humano ... Cuando el antropólogo Lee Cronk se mofó del determinismo cultural [frente al determinismo biológico], tildándolo de religión, que nada tenía que ver con una postura racional, su auditorio estalló en carcajadas».

Los neodarwinistas poswilsonianos tratan de explicar las variaciones en el comportamiento humano estudiando la contribución de determinadas conductas a la propagación de los genes de un individuo de una generación a otra. Las variaciones que confieren una mayor adaptación relativa (por ejemplo, el éxito reproductivo) —con inclusión de las tasas de fertilidad de los parientes cercanos— son aceptadas; las que dan lugar a una menor adaptación relativa son desechadas. Por ejemplo, una explicación neodarwinista de las leyes que propician la capacidad de un soberano para hacerse rico y poderoso es que ser rico y poderoso confiere más oportunidades de emparejamiento sexual y, por lo tanto, conduce a un mayor éxito reproductivo.

Tres objeciones principales me suscitan las formulaciones en boga de las teorías neodarwinistas de la cultura. La primera es que la selección cultural a menudo no alienta las innovaciones en el comportamiento y las ideas que potencian el éxito reproductivo. La segunda es que dicho éxito (aunque pudiera demostrarse de manera teórica que determina la selección cultural) es casi imposible de medir en las poblaciones humanas. Y la tercera es que cada explicación neodarwinista tiene enfrente una explicación materialista cultural, más económica y menos necesitada de datos sobre el éxito reproductivo.

La selección cultural no siempre fomenta el éxito reproductivo

Los fenómenos demográficos plantean problemas relacionados con el éxito reproductivo. La teoría neodarwinista predice que cuanto mayores sean la renta y la riqueza disponible, mayor será el número de hijos por cada familia. En cambio, desmintiendo las tesis neodarwinistas, todo el mundo está de acuerdo en que, al menos a corto plazo, las parejas pobres tienen en promedio más hijos que las ricas (Vining 1985). Recordemos que este hecho —unos «inferiores» más fértiles que los «superiores»— es lo que empujó a la generación anterior de hereditaristas a poner en marcha el movimiento eugenista. Los neodarwinistas han tratado de resolver este embrollo proponiendo que, en algún momento, a largo plazo, las parejas ricas se impondrán a este respecto sobre las pobres. Este efecto se producirá porque los descendientes de las parejas pobres no lograrán obtener suficientes recursos para sostener su alta tasa de fertilidad, mientras que las parejas ricas seguirán subvencionando a sus descendientes. Como no se nos dice cuánto habrá que esperar para que la tasa de fertilidad de los ricos supere a la de los pobres, en el mejor de los casos lo que se nos ofrece a fin de cuentas es una hipótesis inverificable.

La tesis de las ventajas reproductivas a largo plazo de las personas pudientes ha sido estudiada por el neodarwinista y antropólogo Alan Rogers (1992:399), utilizando un modelo matemático. Dando la vuelta a un estudio anterior, Rogers sugiere que, si los datos disponibles son correctos, «los pobres tienen mayor éxito reproductivo incluso a largo plazo». A falta de una explicación plausible de este fenómeno, Rogers concede finalmente que el modelo del éxito reproductivo no es aplicable a la situación moderna:

Quizás nos comportáramos de maneras que potenciaron el éxito reproductivo de nuestros ancestros, pero hemos dejado de hacerlo hoy. En tal caso, la teoría evolucionista seguirá siendo útil para descubrir por qué la mente humana ha evolucionado hasta alcanzar su forma actual, pero no cabe esperar que el hombre aproveche al máximo el éxito reproductivo en entornos modernos (1992:400).

Pero no sólo en los entornos modernos deja de aplicarse el principio del aprovechamiento del éxito reproductivo. En muchas partes de Eurasia, las clases y las castas de la elite practican el infanticidio femenino, reduciendo así, y no incrementando, el éxito reproductivo, aunque posean los recursos precisos para criar más hijas. Esta práctica es una estrategia determinada culturalmente para preservar la riqueza y poder de una familia. La poliandria (matrimonio de una mujer con varios hombres, por lo general hermanos) tiene un resultado similar; limita el número de mujeres reproductoras e impide la dispersión de los terrenos agrícolas de las familias ricas (Levine 1988).

La primogenitura masculina, antiguamente extendida en Europa, es otra estrategia para preservar la concentración de riqueza y poder, explicable claramente en términos de limitación, más que de potenciación, del éxito reproductivo. La primogenitura, que daba el control de los bienes inmuebles de la familia al primogénito, estaba estrechamente vinculada con el auge de los monasterios y seminarios, a los que los miembros más jóvenes de la familia podían retirarse para llevar vidas no reproductivas.

Por último, cabe citar la práctica extendida, en las sociedades industriales, de la adopción, en la que los individuos que adoptan no tienen ninguna relación de parentesco con los bebés y niños adoptados. Cuesta creer que los huérfanos rusos adoptados por parejas norteamericanas sin hijos contribuyan a la potenciación del éxito reproductivo de sus padres adoptivos. Es más bien al éxito reproductivo de los padres biológicos al que contribuyen los padres adoptivos. Algunos neodarwinistas tratan de desenmarañar esta madeja postulando un instinto de cría y educación que formaría parte de la naturaleza humana: el deseo de criar niños «es probablemente producto de predisposiciones psicológicas evolucionadas que nos empujan a querer y proteger a los niños» (Boyd y Silk 1997:662). Qué hermoso sería que dicha teoría fuera cierta; pero los numerosos ejemplos de malos tratos infantiles en las sociedades industriales contemporáneas no viene ciertamente a respaldarla.

Dado que aproximadamente cuatro mil millones de personas viven en situaciones «modernas» o en vías de modernización, me parece que los antropólogos no deberían seguir una línea de investigación cuyo principio central no puede aplicarse a la mayoría de los individuos que hayan vivido jamás.

Medición del éxito reproductivo

Mi segunda objeción a las teorías neodarwinistas es que el éxito reproductivo raramente puede medirse directamente. Sus efectos putativos sólo se hacen sentir a través de «sustitutos». En palabras del antropólogo Raymond Hames (1992:204):

Dado que las ventajas en términos de aptitud reproductiva que reportan comportamientos distintos son prácticamente imposibles de medir, han sido medidas cuantificables ... relacionadas con la aptitud reproductiva, las escogidas.

La razón por la cual la aptitud reproductiva no resulta útil la exponen Eric Smith y Bruce Winterhalder:

La aptitud reproductiva da la premisa deductiva más clara para categorizar los diferentes resultados en términos de valor selectivo. Pero, debido a que se trata de una medida que abarca la duración de una vida, acumulando el efecto de muchos caracteres fenotípicos diferentes, por lo general tiene poca utilidad como criterio empírico (1992:55).

Observaciones similares han calado en la arqueología neodarwinista. Tras indicar que «no es posible observar realmente el éxito reproductivo en muchas situaciones del mundo real», C. M. Barton y G. A. Clark optan por una curiosa definición alternativa de la aptitud reproductiva:

La aptitud reproductiva debería definirse y medirse en términos de éxito en la transmisión de información —tanto potencial como efectivamente transmitida—, más que de éxito reproductivo (1997:12-13).

Teniendo en cuenta el embrollo que se ha creado en torno al éxito reproductivo, asusta imaginar las dimensiones de la confusión que podría generar la medición de la información «potencial» relacionada con la transmisión de innovaciones culturales.

Los elementos sustitutivos de medición de las ventajas inherentes a la aptitud reproductiva que con mayor frecuencia emplean los ecologistas evolucionistas son el tiempo, la energía y el acceso a los recursos. La consecuencia indeseada de utilizar estas unidades de medida es que

bastan para explicar el comportamiento en cuestión sin invocar ventajas reproductivas hipotéticas. Pero volveré sobre las explicaciones alternativas en un momento.

Los ecologistas evolucionistas presentan como su logro supremo una serie de estudios que se centran en el tiempo y la energía empleados en la obtención de alimento entre los forrajeadores (cazadores y recolectores). Según la teoría de la práctica suprema del forraje, que proponen los ecologistas para las especies no humanas, estos estudios revelan que, en su mayoría, los forrajeadores tienden a escoger, después de encontrarlas, aquellas especies vegetales y animales que les dan el mayor rendimiento neto de energía en relación con el tiempo empleado en buscarlas, prepararlas y procesarlas. No se buscarán los artículos cuyo rendimiento energético neto esté por debajo del promedio, independientemente de que sean relativamente abundantes en el hábitat (Kaplan y Hill 1992).

Hay que felicitar sin reservas a los ecologistas evolucionistas por la gran cantidad de estudios que han llevado a cabo para verificar y refinar los modelos del forraje óptimo entre culturas forrajeadoras como la de los hadza de Tanzania, los achés de Paraguay y los san de Botsuana. Sus datos sobre los costos y beneficios desde el punto de vista de la energía tienen un valor imperecedero. Sin embargo, esta aportación se desvirtúa por el tratamiento dado a los costos y beneficios energéticos netos como sustitutos del éxito reproductivo, a falta de datos sobre el éxito reproductivo y pese a la considerable «inyección de costos» que las acumulaciones de energía aportan por sí solas. El hecho es que no sabemos si el forraje óptimo aumenta, disminuye o no tiene un efecto claro sobre el éxito reproductivo. Lo que sí sabemos es que los forrajeadores (y probablemente el hombre en general) tienden a economizar, es decir, que realizarán el menor esfuerzo posible para obtener la mayor cantidad posible de una entidad deseada. Y esto me conduce a la tercera objeción.

Otras teorías

Smith y Winterhalder (1992:xiii) consideran que están «liberando el potencial del darwinismo», pero otras teorías, especialmente en el terreno del materialismo cultural, aportan explicaciones más económicas, que no suponen un recurso al éxito reproductivo. Por ejemplo, veamos la explicación ofrecida por la antropóloga Mildred Dickeman (1979)

sobre el fenómeno del infanticidio femenino entre las clases y castas de la elite en la Europa tardomedieval, en India y en China. Dickeman se basa en el modelo elaborado por Richard Alexander (1974), que predice que el infanticidio femenino será más frecuente en sociedades en las cuales las mujeres se desposan con hombres de alto rango, y menos probable en las sociedades en las que las mujeres se casan con hombres de rango inferior. La lógica es la siguiente: cuando los hombres confían en que los bebés masculinos llegarán a adultos, su aptitud reproductiva tiende a ser superior a la de las mujeres, ya que los hombres pueden realizar muchos más actos reproductivos que las mujeres. Por consiguiente, cuando los hombres tienen buenas probabilidades de salir adelante, dadas sus excelentes condiciones de vida (cuando son ricos y poderosos), la potenciación del éxito reproductivo de padres y madres se logrará invirtiendo en hijos, no en hijas. Por otra parte, en las clases y castas bajas, donde la supervivencia de los hombres conlleva muchos riesgos, el éxito reproductivo se potencia invirtiendo en hijas, que al menos pueden tener algún episodio reproductivo, y no, naturalmente, en los hijos.

La explicación que da el materialismo cultural de estos hechos comienza por la observación de que las hijas eran menos valiosas que los hijos entre las elites euroasiáticas porque los hombres dominaban las fuentes políticas, militares, comerciales y agrícolas de poder y riqueza (por razones que también se entienden mejor en términos de selección cultural, no biológica). Los hijos, por lo tanto, tienen la capacidad de proteger y mejorar el estatus político-económico de una familia de la elite. Pero las hijas, que sólo a través de los hombres (padres, hermanos, hijos) pueden acceder a la riqueza y al poder, son una carga; más que contribuir a la riqueza y al poder de la familia, le sustraen medios. Es sintomático del estatus femenino en muchas partes de Eurasia el que las familias deban pertrechar a sus hijas con dotes sustanciales, por lo común bienes muebles, para poderlas casar lo antes posible (de ahí las novias infantiles de India y otros lugares de Eurasia). En estas circunstancias, las familias de la elite tenderán a practicar el infanticidio femenino para ahorrar los gastos de la dote e impedir la erosión de su riqueza y poder. La situación es muy otra entre las clases y castas bajas. El infanticidio femenino no se practica con la asiduidad de las elites, porque las mujeres no son una carga y participan en los ingresos de la familia trabajando como campesinas y artesanas de las industrias familiares rurales.

La génesis de este sistema reside en la lucha por mantener y poten-

ciar el distanciamiento en el poder y la riqueza político-económicos, no en la lucha por alzarse con el éxito reproductivo. Prueba de ello es el propio hecho de que el infanticidio femenino lo practican grupos que pueden permitirse perfectamente criar a muchos más niños de los que efectivamente crían. Como la adopción, la práctica del infanticidio femenino entre las elites no puede explicarse en términos de potenciar al máximo la aptitud reproductiva. En mi opinión, todo el sistema constituye una de tantas estrategias culturales encaminadas a impedir que el excesivo éxito reproductivo socave la situación privilegiada de un pequeño número de familias ricas y poderosas situadas en la cima de la pirámide social.

Monique Borgerhoff Mulder (1992:356-357) ofrece un ejemplo aún más extraño de una fijación por el éxito reproductivo con exclusión de alternativas más sencillas. Expone que las mujeres de los kipsigis, en África oriental, prefieren casarse con hombres que tienen numerosas tierras que ofrecerles. La razón de esta preferencia parecería evidente según la lógica del materialismo cultural. La propiedad de la tierra es la clave de la prosperidad, la salud y muchas otras ventajas entre los kipsigis; de modo que cuanto más tierra haya mejor podrán satisfacerse las necesidades y pulsiones humanas básicas. Pero la explicación de Mulder es que la preferencia por la propiedad de la tierra ha sido seleccionada porque ofrece más «oportunidades para criar», lo que a su vez conduce al éxito reproductivo.

El apego por el éxito reproductivo es tan ritual entre los ecologistas evolucionistas que, en un cuadro donde se representaba la distribución de la tierra entre las mujeres kipsigis casadas, Mulder incluía una columna bajo la rúbrica «Oportunidad de procrear en acres» (1992:357), como si la única ventaja de peso en el control del acceso a la tierra fuera la oportunidad que da de tener hijos.

Una analogía engañosa

El gran logro de Boas y sus seguidores fue su rechazo de los principios darwiniano-spenceristas como medio de explicar la evolución de las diferencias y semejanzas socioculturales. No se opusieron a la teoría darwiniana de que la descendencia conlleva modificación, ni a la selección natural, ni al origen de las especies (una acusación que ha lanzado con-

tra ellos el representante de la némesis académica contra Boas, Leslie White). Por el contrario, se opusieron simplemente a la aplicación de estos principios bioevolucionistas a la cultura. Aunque sus propias teorías explicativas de la cultura fueran poco fructíferas, dejaron una huella indeleble al dejar sentada la naturaleza ontológica de las culturas humanas, por tratarse cuantitativa y cualitativamente de un rasgo novedoso y destacado de la vida social del hombre. Vieron más claramente que nadie antes que la separación del aprendizaje social de la determinación genética rigurosa constituía un acontecimiento tan importante como la aparición de la vida a partir de la materia. Desde entonces y hasta la fecha de hoy, cada intento de caracterizar la selección cultural como una forma de selección natural es un paso atrás. Todos los esfuerzos por aplicar el diferencial del éxito reproductivo —esto es, la adaptación darwiniana— como el rasgo explicativo central de la antropología cultural están abocados al fracaso.

Lo que no equivale a decir que el diferencial del éxito reproductivo no tenga papel alguno en la configuración de las tradiciones culturales. Pueden evocarse a bote pronto casos como la interacción entre la tolerancia de la leche y la adopción de los productos lácteos (Harris 1989), o entre la anemia por células falciformes y la expansión antropogénica de hábitats propicios al mosquito anofeles. La aplastante mayoría de las innovaciones culturales, sin embargo, no es seleccionada o descartada en función de su contribución al éxito reproductivo de los individuos que adoptan la innovación. Las bombillas de luz eléctrica de Edison no se difundieron por el mundo durante veinte años porque Edison o sus parientes tuvieran más éxito reproductivo que las personas que usaban lámparas de gas o linternas de keroseno. Qué duda cabe de que las bombillas eléctricas se generalizaron lateralmente a lo largo de una sola generación, a la misma velocidad tanto entre las parejas sin descendencia como entre quienes tenían profusión de hijos.

Esta capacidad de transmisión lateral de comportamientos e ideas socialmente aprendidos es un atributo distintivo de los fenómenos culturales, que no se da entre las especies no humanas, salvo de una manera harto rudimentaria. Es cierto que los organismos que se reproducen sexualmente intercambian genes, pero no los de las ideas y conductas adquiridas socialmente durante la vida de un individuo. Son precisas muchas generaciones para que los comportamientos e ideas innovadores y genéticamente determinados se generalicen entre toda la población

y pasen a formar parte del genoma. Las nuevas especies (incluso en condiciones de equilibrio perfecto) requieren del orden de centenares de miles de años o más para evolucionar, mientras que las sociedades y culturas nuevas surgen y desaparecen a un ritmo de, en el mejor de los casos, unos pocos milenios.

La razón de que la evolución biológica tenga un ritmo relativamente lento es que las innovaciones comportamentales e ideacionales deben codificarse en los genes para su preservación y propagación, y son necesarios muchos episodios reproductivos para que tenga lugar la codificación. La evolución cultural no está sujeta a ninguna restricción semejante: las innovaciones culturales no se codifican en los genes, sino en los cerebros y otros órganos neurosensitivos. Esto posibilita que las variaciones útiles adquiridas durante la vida de un individuo se integren directamente en el acervo comportamental de una población. Pero, en la evolución biológica, los caracteres adquiridos no se heredan (aunque Darwin, junto con Lamarck, pensaran que así era).

Los rasgos específicos de la reproducción biológica —la mecánica de la meiosis, fertilización y gestación— imponen restricciones adicionales a la evolución biológica, que no se encuentran en el ámbito cultural. Cuando los organismos sufren un cambio bioevolutivo, se llega a un punto a partir del cual no pueden seguir intercambiando genes. En cambio, por muy dispares desde el punto de vista cultural que puedan llegar a ser dos sociedades humanas, siempre podrán intercambiar rasgos culturales (o la información precisa para fundamentar dichos rasgos). Alfred Kroeber (el más proclive a la teorización de los estudiantes de Boas) reconoció la trascendencia de esta diferencia en su exposición de lo que él llamaba «el árbol de la vida» y «el árbol de la cultura»: el primero se caracteriza por un tronco, ramas y ramificaciones que apuntan hacia todas las direcciones; el segundo, por unas ramas y ramificaciones que acaban convergiendo (Kroeber 1948:200). Una imagen quizás más idónea es la de corrientes que se entrelazan, cuyos haces se separan y vuelven a juntarse, dibujando una retícula (Moore 1994). Como veremos en un momento, el recurso al modelo del árbol de la vida en lugar de al árbol de la cultura, en el intento de remontarse hacia los orígenes de los grupos étnicos humanos, es objeto de grandes controversias.

Esta diferencia categórica alienta algunas expectativas en relación con los procesos de orden superior que gobiernan los terrenos biológico y cultural, respectivamente. Siguiendo el patrón del árbol de la vida, cabría, por ejemplo, esperar mucha más diversidad en los grupos taxonómicos biológicos que en los socioculturales. Efectivamente, hay unas cinco mil culturas distintas frente a los 1,75 millones de especies biológicas descritas (muchas menos de las que quedan por describir). En la elaboración de modelos teóricos, los antropólogos pueden anticipar un grado mucho mayor de convergencia y paralelismo en la evolución sociocultural que en la biológica.

A modo de conclusión, diré que sólo la más desbocada imaginación puede concebir una estrecha analogía entre la evolución biológica y la cultural. Es cierto que ambas tratan de la continuidad en el cambio, el cambio de una forma a otra; pero lo mismo ocurre con la conversión de las estrellas en agujeros negros, o de las placas tectónicas en montañas. Está tan poco justificado aplicar el éxito reproductivo de Darwin a la evolución estelar o geológica como a la evolución cultural.

Cómo hacer frente a la etnomanía

Norteamérica está anegada bajo un mundo imaginario de sanguinidad, antepasados y raíces. Por doquier se habla de identidad étnica y racial, y de orgullo racial y étnico, como las claves de la personalidad, la madurez mental, una autoestima sana y la justicia social.

Etnomanía

En la política racial y étnica, cada grupo tiende a prestar mucha más atención a sus propios orígenes, historia, heroísmo, sufrimientos y logros que a los de los demás grupos raciales y étnicos. Consecuencia de ello es que las ficciones racistas y etnocentristas se disfrazan de reformas educativas, como cuando se afirma que los egipcios son negros o que los griegos «robaron» la cultura occidental a los egipcios. Las fabulaciones sobre la ascendencia racial y étnica empleadas tanto por los grupos raciales y étnicos dominantes como por los dominados se han elaborado con un descaro total, como si Gregor Mendel no hubiera existido jamás. Por ejemplo, los individuos que tratan de identificarse como «mestizos» o «pertenecientes a otros grupos», o que intentan «inhibirse», son objeto de vilipendio.

La sangre sigue considerándose la sustancia hereditaria que define la ascendencia (en lugar del ADN); la norma de «basta una sola gota de sangre», como hemos visto, todavía aturde a personas de buen nivel cultural. Mientras algunos líderes étnicos y raciales parlotean sin cesar sobre la preservación de culturas que no han existido nunca, otros postulan teorías que achacan el colonialismo al corazón gélido del hombre blanco

y que explican el jazz negro como resultado de altas tasas de melanina. Al mismo tiempo, en la mayoría de las ciudades universitarias, la segregación se ha generalizado hasta tal punto que cada grupo étnico y racial trata única y exclusivamente de mantener a los demás a distancia prudencial. En esta situación, la etnicidad degenera en una modalidad especialmente agresiva y virulenta del etnocentrismo, modalidad para la cual el término «etnomanía» parece idóneo.

Orígenes de la etnomanía

La identidad étnica es indisociable de las ficciones prehistóricas inventadas para dar cohesión a los grupos sociales humanos. En algún momento de la evolución del *Homo sapiens*, hace entre 200.000 y 100.000 años, nuestros antepasados alcanzaron un grado de competencia lingüística que les permitió teorizar sobre el mundo y explicárselo mutuamente. Uno de los primeros tipos de historias que se contara debió conllevar explicaciones sobre el orden social en el cual vivían los individuos. Basándonos en la observación de los chimpancés y otros primates, podemos dar por sentado que el orden social vino antes que las explicaciones, ya que estas especies emparentadas tienen una vida social compleja y cohesionada sin la ayuda de lenguajes desarrollados.

Nuestros primeros antepasados no sentían necesidad de explicaciones. Sólo con el don del lenguaje se interesa uno por la cuestión de quiénes somos y por qué vivimos juntos. Por supuesto que nadie sabe cuál pudo ser el contenido de estos primeros atisbos de preguntas y respuestas, pero es indudable que pronto condujeron a una de las fabulaciones intelectuales más poderosas y traicioneras de todos los tiempos. Me refiero a la invención del concepto de descendencia, el principio según el cual los individuos y grupos fundamentan sus identidades o nexos mutuos. Aunque las teorías de la descendencia varían de una cultura a otra, hay una idea básica presente en todo el orbe: la de que los individuos deben aceptar la existencia de una relación especial con sus padres e hijos, una relación que va más allá de la muerte. La descendencia implica la preservación de algunos aspectos de la sustancia o espíritu de las personas en generaciones pasadas y futuras, y es por ello una forma simbólica de inmortalidad. La descendencia está en la raíz del problema tanto de la identidad y la formación de grupos étni-

cos y raciales como de todo cuanto conecta o vincula a los parientes entre sí (parentesco).

Descendencia y razas sociales

Las razas sociales son grupos *emics* cuyos miembros se creen o creen que otros son afines física y psicológicamente como consecuencia de un origen común. En el mundo se utilizan varios sistemas para determinar las razas sociales. En los Estados Unidos, los norteamericanos africanos (negros) se identifican y son identificados por los demás como una raza social diferenciada ante todo en función del color de su piel. Partir de esta premisa única supondría, sin embargo, poner en entredicho la identidad de millones de personas, porque el color de la piel (y otros rasgos «africanos» y «caucásicos») varía en toda una inmensa gama de diferencias sutiles, desde el muy oscuro al moreno o el muy claro, como resultado de los recientes emparejamientos y matrimonios interraciales.

En el contexto de la esclavitud y sus secuelas, cuando la política oficial consistía en discriminar a los negros, era necesaria alguna norma o principio para encuadrar a las personas en la categoría de negro o blanco, con objeto de aplicar medidas discriminatorias a los negros que parecían blancos pero no a los blancos que parecían negros. Para resolver este embrollo, se ideó la norma de «basta una sola gota de sangre»: negro es quien tiene la más mínima cantidad de «sangre» negra, como confirmará el que haya habido un ancestro identificado como negro (al margen de que el antepasado fuera a su vez hijo de un matrimonio o emparejamiento mixto). Según la regla de «basta una sola gota de sangre», que sigue vigente en nuestros días, los hijos de un matrimonio mixto son socialmente negros pero, como se ha indicado antes, la realidad *etics* es que todos heredamos la mitad de nuestros genes nucleares de la madre y la otra del padre.

Una interpretación muy diferente de la raza social impera en Latinoamérica y en las islas del Caribe. En Brasil, por ejemplo, las categorizaciones raciales dependen básicamente de la percepción del aspecto ajeno, con especial importancia del color de la piel y la forma del pelo. La identidad «racial» de una persona puede ser influida también por su prosperidad y profesión. Existe un número sorprendente de términos distintos para especificar la combinación de rasgos propia de cada individuo

(un estudio censó 492 vocablos dispares). La norma de «basta una sola gota de sangre» no rige en Brasil; la ascendencia o descendencia no es importante para la identidad racial. Esto significa que los hijos pueden tener una identidad racial distinta de la de sus padres, e incluso que un niño puede ser categorizado como «blanco» mientras su hermano o hermana carnales son tenidos por «negros».

Etnicidad

Los grupos étnicos se definen (o son definidos por otros) de una manera que recuerda mucho la definición de las razas sociales. De hecho, no es fácil decidir si una población específica constituye una raza social o un grupo étnico. Los miembros de los grupos étnicos suelen creer que tienen un aspecto distintivo, que descienden de ancestros comunes y que comparten tradiciones y costumbres distintivas. Algunos grupos étnicos, como las «etnias blancas» de Estados Unidos (los irlandeses, italianos, polacos, judíos, griegos, etc., de Norteamérica), se ven a sí mismos como divisiones o ramas de una sola raza social. Pero otros grupos étnicos (por ejemplo, los cubanos de Miami, los haitianos de Nueva York) reconocen en ocasiones que no son homogéneos racialmente.

La diferencia entre la raza social y la etnicidad se reduce al peso relativo concedido a las coincidencias culturales, en lugar de a una ascendencia común o un aspecto físico semejante. La etnicidad se considera asociada a tradiciones culinarias, vacaciones, creencias religiosas, danzas, folclore, vestidos y otras tradiciones distintivas, pero el factor cultural más poderoso de identidad étnica es la posesión de una lengua o dialecto común. El uso de una lengua o dialecto común infunde un sentido de comunidad tan poderoso que puede superponerse a la raza social, las diferencias de clase y la ausencia de cualquier tipo de tradición cultural.

La aparición de la categoría étnica de «hispano» en Estados Unidos puede servir de ilustración a este extremo. Los hispanos se componen de inmigrantes de última hora procedentes de España, de las islas hispanófonas del Caribe y de varias partes de México y América Central y del Sur, además de los descendientes de los colonos de habla española del oeste y el suroeste. Las culturas de los hispanos norteamericanos, con la excepción de su lengua común, difieren tanto entre sí como las de los polacos y los italianos de Norteamérica.

Lucha por el poder étnico y racial

En una democracia sólo se oye a los que levantan la voz: los forasteros, por amistosos que sean, nunca constituyen una base sólida sobre la que cimentar el poder. Traducido a los principios de la política racial y étnica, esto significa que, para alcanzar el poder, cada grupo tiene que aprender al mismo tiempo a levantar la voz, su propia voz, y a explotar fundamentalmente sus recursos materiales e ideológicos propios. A finales de la década de 1960, estos principios permitieron a los liberales blancos hacerse a un lado cuando varios movimientos políticos —negro, rojo, moreno y amarillo— emprendieron la recreación del mundo a la imagen y semejanza de cada uno.

Las guerras y la migración han constituido las causas principales de la diversidad étnica y racial que vemos a nuestro alrededor. Los pueblos africanos, capturados y esclavizados, fueron transportados contra su voluntad del otro lado del océano, mientras que los norteamericanos nativos, derrotados cuando trataban de salvaguardar sus tierras natales, fueron forzados a emigrar a reservas alejadas. La conquista también está en la raíz del asentamiento del grupo étnico hispanico del suroeste y de California. Mientras tanto, los «grupos étnicos blancos», en particular los procedentes de Irlanda y del este y el sureste de Europa, emigraron, coaccionados en mayor o menor grado, huyendo de la persecución religiosa o política, los reclutamientos militares, la insolvencia económica y la amenaza directa de la muerte por inanición. Aunque cada grupo étnico tiene una historia distintiva, todos comparten muchas experiencias y han evolucionado según parámetros similares en respuesta a presiones semejantes. La mayoría de ellos comenzaron en lo más bajo de la escala social y económica y han luchado por granjearse el respeto y mejorar su acceso a las fuentes locales y nacionales de riqueza y poder.

Es indudable que unos grupos estaban más preparados que otros por sus tradiciones culturales para hacer frente a los retos de sus nuevas condiciones de vida. Aquellos que contaban con grandes tradiciones literarias estaban adaptados de antemano para competir en el mundo cambiante de una sociedad urbana industrial. El conocimiento del inglés fue por lo común indispensable para el éxito en esta empresa, lo que condujo al paulatino retraimiento y abandono de las lenguas nativas étnicas por la mayor parte de las etnias blancas. Otras presiones empujaron a di-

chas etnias a postergar buena parte de su tradición culinaria y muchas otras costumbres culturalmente distintivas. ¿Significa eso que los grupos étnicos blancos se están fundiendo en una sola raza social blanca, como en la teoría del crisol de las razas? Sí y no. Los hechos son equívocos. Hoy en día, se procura alentar el orgullo étnico y revitalizar las viejas tradiciones étnicas, o inventar nuevas.

Pero los estilos de vida de los norteamericanos blancos se han vuelto tan homogéneos que a los jóvenes procedentes de diferentes grupos étnicos les parece cada vez más aceptable casarse entre sí. A falta de una norma rígida sobre la ascendencia (la regla de «basta una sola gota de sangre»), la identidad étnica de hijos y nietos de matrimonios étnicamente mixtos tiende a diluirse y a convertirse más en una opción que en una adscripción. Para contrarrestar esta tendencia, las etnias blancas están desenterrando sus identidades raciales y étnicas. Durante las décadas de 1980 y 1990, un número de blancos sin precedentes ha retomado el estudio de las lenguas que hablaban sus abuelos, promocionado festivales públicos y desfiles para celebrar sus tradiciones culturales, creado varios fondos de defensa de cada grupo étnico y luchado denodadamente por bloquear o dar marcha atrás a las políticas de discriminación positiva en favor de los no blancos.

Aunque el sentimiento de poseer una cultura distintiva es importante a la hora de apelar a la resistencia de las razas y grupos étnicos sociales desfavorecidos, una vinculación estrecha de una raza o un grupo étnico a la cultura es una forma de racismo que va a contracorriente de todo lo que se sabe sobre la transmisibilidad de las culturas a través de las lindes raciales y étnicas. En el momento de nacer, cada bebé sano, independientemente de su raza o etnicidad, tiene la capacidad de adquirir las tradiciones, prácticas, valores y lenguas de cualquiera de las aproximadamente cinco mil culturas diferentes de nuestro planeta.

Etnomanía afrocentrista

Lo que empezó siendo una discusión sobre la igualdad ha degenerado en una pelea por la supremacía. Los líderes de los movimientos políticos no blancos instan ahora a sus seguidores a creerse *más* hermosos, inteligentes, capacitados para la música, atléticos, generosos, preocupados por la salud del planeta y «humanos» que los pueblos de ascendencia

europea. Estos líderes afronorteamericanos advierten que los blancos están plagados de carencias psicológicas que los negros no padecen: los negros deberían recuperar el sentido común y dejar de envidiar a los blancos y buscar su compañía. Deberían dejar de «actuar como blancos» (lo que, lamentablemente, a menudo significa no luchar por obtener buenas licenciaturas) y deberían evitar la práctica del sexo y el matrimonio con parejas blancas.

Los afronorteamericanos se han visto enfrentados a algunas de las presiones y alternativas de las etnias blancas, al haber perdido la mayor parte de su legado cultural africano, así como su conocimiento de lenguas ancestrales. Como las etnias blancas, han tratado de potenciar su sentido de unidad e identidad revitalizando antiguas tradiciones e inventando otras nuevas. A diferencia de las etnias blancas, sin embargo, nunca han tenido la posibilidad de fundirse con el resto de la población. Debido a la regla de «basta una sola gota de sangre», el matrimonio interracial no conduce a ninguna modificación de las identidades permisibles. Sea como fuere, el matrimonio entre negros y blancos es raro y objeto de críticas por parte de blancos y negros. En estas circunstancias, es comprensible que los afronorteamericanos hayan perdido interés por la asimilación y redoblado sus esfuerzos por devolver el orgullo a la condición de negro, poniendo de relieve logros culturales reales o imaginarios.

Los estudiosos, escritores y locutores radiofónicos norteamericanos negros instan a los pueblos de origen africano a ver el mundo con ojos de afronorteamericano. Deben aprender a ser afrocentristas, es decir, dejar de creer en la historia que cuentan los historiadores blancos y verla exclusivamente a través de los ojos de los historiadores negros afrocentristas.

Inventión de la historia africana

Uno de los principales objetivos del afrocentrismo es la inculcación de respeto por la historia del África negra. Los estudiosos blancos han conspirado presuntamente para que parezca que los negros africanos jamás han realizado ninguna contribución de peso a la civilización. Se les acusa de mentir cuando atribuyen los fundamentos de la ciencia, la filosofía y el arte europeos a los griegos antiguos. Nada de eso, aducen los afrocentristas: fueron los griegos quienes «robaron» la civilización

a los egipcios. Y los egipcios, incluidos los faraones y la mismísima Cleopatra, no eran blancos, como nos querían hacer creer los historiadores blancos, sino negros. Es pues inteligencia negra lo que hay detrás de la mayor parte de los logros fundacionales que los historiadores blancos atribuyen generalmente a los griegos y otros europeos.

Los egipcios no sólo inventaron la escritura, la astronomía, las matemáticas y la filosofía, sino que su genio estaba tan avanzado que lograron elaborar las primeras pilas de almacenamiento electroquímico, además de los primeros aeroplanos para su uso en «viajes, expediciones y esparcimiento» (Adams 1990:S-53).

No es necesario postular que los egipcios fueron los «primeros» para dejar sentado el grado de progreso de sus artes, su artesanía y su tecnología. La tesis afrocentrista, sin embargo, no sostiene simplemente que los egipcios fueran tan inventivos e inteligentes como los europeos, sino que fueron *más* inventivos e inteligentes que ellos y que Europa debe sus propios y tardíos progresos en la senda de la civilización a los africanos negros.

Es muy loable el empeño afrocentrista de llamar la atención sobre las influencias no helénicas en el desarrollo de las culturas europeas. Muchos clasicistas a la vieja usanza tendieron efectivamente a pasar por alto los 2.500 años durante los cuales Egipto floreció como un vasto Estado imperial, mientras los griegos no eran más que un conglomerado de pequeños núcleos de poder independientes. Pero la idea de que los griegos «robaron» elementos sustanciales de su cultura a los egipcios o a cualquier otro pueblo es un sainete etnomaniaco.

El mito de la cultura robada

Dos son los procesos fundamentales que intervienen en la configuración de las diferencias y semejanzas culturales. El primero es la invención autónoma; el segundo, la difusión. La domesticación por los nativos americanos de las especies salvajes de plantas y animales que sólo se dan en las Américas es un caso de invención autónoma. También lo es el sistema político articulado en torno a los pequeños núcleos de poder independientes, que surgió repetidas veces en diferentes partes del mundo, en sociedades aisladas entre sí. Un ejemplo del segundo proceso —la difusión— lo constituye la extensión de cultivos procedentes del Nuevo

Mundo, como patatas, tomates y maíz, desde sus culturas de origen a otras culturas, cercanas y lejanas. Lo mismo puede decirse de la propagación de religiones como el cristianismo y el islam desde sus tierras natales.

Es la difusión de Egipto a Grecia lo que explica la mayor parte de las semejanzas de las culturas helénica y egipcia. En la mayoría de los casos, especialmente en los tiempos preindustriales y precapitalistas, la difusión no tiene nada que ver con la expropiación subrepticia, como parece connotar la idea de una cultura que se roba. (La emigración, la conquista, el comercio y el matrimonio mixto son algunos de los vehículos más comunes de difusión.) Además, Egipto no fue el único modelo: muchos otros complejos logros culturales urbanos e imperiales influyeron en los griegos. Son numerosos los arqueólogos que consideran que las civilizaciones de Mesopotamia tuvieron una impronta como mínimo tan importante como la de Egipto en el desarrollo subsiguiente de Grecia y Europa. (Los babilonios, por ejemplo, elaboraron el primer código legislativo escrito.)

Ignorar la influencia de Mesopotamia y tildar la difusión de Egipto a Grecia de «robo» es contraproducente para nuestra capacidad de comprender la historia y la evolución cultural. Todas las culturas consisten en una mezcla de elementos derivados de otras culturas, como resultado del contacto directo o indirecto y la difusión; algo que es tan cierto en el caso de Grecia como en el de Egipto. Es indudable que cuanto más desarrollada y compleja es una sociedad, en mayor grado su cultura (y subculturas) refleja la influencia de contactos de difusión cercanos y alejados, y mayor será a su vez la influencia cultural de dicha sociedad. He ahí la lección que debe enseñarse en nombre del multiculturalismo, y no la idea etnomaniaca de que los griegos robaron la filosofía y las matemáticas a los africanos negros.

Colores de los egipcios

El estruendo publicitario de los afrocentristas en pro de Egipto sólo apoyaría la causa afrocentrista si los antiguos egipcios hubieran sido negros. ¿Lo fueron? (Curiosamente, a veces parece que los afrocentristas aleguen que, puesto que Egipto está en África, sus habitantes deben ser africanos.)

Las pruebas que aportan las momias, pinturas, esculturas e inscripciones apoyan la conclusión de que la distribución antigua de los tipos raciales en Egipto era similar a la que puede observarse en el Egipto de nuestros días. Los egipcios del norte son en su mayoría de piel clara y tienen un pelo de lacio a rizado. A medida que se remonta el Nilo, los colores de la piel se oscurecen y hay mayor incidencia del pelo ensortijado, las narices amplias y los labios gruesos. Más allá de Asuán, en la región de las Primeras Cataratas, los negros africanos son el denominador común. Por lo tanto, no se puede decir de los egipcios que sean blancos o negros: son una mezcla de un mínimo de dos grandes pueblos que intercambiaron genes mucho antes de que se construyeran las primeras pirámides (Brace 1983).

La inspección directa de las momias reales confirma la diversidad de tipos en la época dinástica. El faraón Ramsés II, que procedía del extremo septentrional, tenía el pelo fino y ondulado, una nariz prominente y aguileña y labios moderadamente finos (Yurco 1989:25). Pero la momia de Sekenenre Taa, oriundo de Tebas, más al sur, tenía un pelo ensortijado y rasgos faciales nubios. En cuanto a Cleopatra, es altamente improbable que pareciera una africana negra. Su familia, los ptolomeidos, que conquistaron Egipto a principios del siglo IV a. C., era greco-macedonia y conocida por su intensa devoción hacia la cultura griega. Como muchas otras familias dinásticas extremadamente poderosas en todo el mundo, los ptolomeidos practicaban una suerte de boda entre hermanos; lo venían haciendo desde hacía once generaciones antes del nacimiento de Cleopatra. Aunque es cierto que la abuela de Cleopatra era una concubina real, los ptolomeidos preferían amantes que tuvieran antepasados griegos (Yurco 1989).

Razones del retraso de África

Al margen de que los egipcios antiguos fueran o no negros, aún queda por resolver el problema de por qué otras regiones de África hacen gala de historias mucho menos precoces. Los déficit son patentes en las regiones subsaharianas, donde se registran las tasas más elevadas de personas con rasgos muy oscuros, negroides. En toda esa zona, el desarrollo de estados complejos, la escritura, matemáticas, astronomía y arquitectura monumental estuvo muy rezagado con respecto al ritmo de la

evolución en Egipto, Mesopotamia, el valle del Indo y China, que fueron los primeros centros de formación de estados en el mundo antiguo. Y esta zona fue también la patria de la mayoría de los esclavos que se llevaron a las Américas.

El hecho de que el África negra estuviera sin duda rezagada con respecto a los primeros centros de desarrollo imperial, ¿es razón para concluir que los africanos negros fueron o son genéticamente inferiores? Me parece mucho más importante comprender por qué no puede llegarse a dicha conclusión que negar que la cuestión requiera una respuesta consistente en incluir a Egipto en el África negra. (Un gambito que recuerda a la propuesta de luchar contra el racismo negando que exista.) La blanca Europa, en el norte y el este, fue también una rezagada, como atestigua la creencia romana de que los habitantes de las islas Británicas, que habían conquistado, eran tan poco civilizados que sólo despuntaban como esclavos.

Unas tasas y orientaciones diferentes del cambio cultural que se da en épocas y lugares distintos hacen de los rezagados líderes y de los líderes rezagados (o de los conquistadores conquistados, y viceversa). No hay manera de incorporar los altibajos de la historia en las teorías racistas sin hacer intervenir los genes una vez y más adelante considerar que no son pertinentes, contradiciendo las leyes hereditarias. En cambio, las adaptaciones culturales explican fácilmente los altibajos de la historia. Son la geografía y la ecología, y no la raza, las que justifican por qué cuando Stonehenge, la mayor construcción megalítica de Gran Bretaña, se erigió, en torno al 1100 a. C., la Gran Pirámide de Keops ya llevaba erguida 1.700 años. Los precoces avances de Egipto, Mesopotamia, la India y China deben mucho a su localización en grandes cuencas fluviales fértiles rodeadas de tierras áridas, inadaptadas para la agricultura, y a la dependencia de sus poblaciones de gigantescas obras de regadío bajo control gubernamental. Los estados que surgieron fuera del amparo de estos centros no estaban constreñidos por su legado racial, sino por formas radicalmente diferentes de adaptaciones culturales y ecológicas, que comportaban modalidades descentralizadas de agricultura de secano. Posteriormente, fueron precisamente los estados más pequeños y descentralizados los que dieron origen al capitalismo y a la Revolución Industrial (volveremos sobre este punto en el capítulo 13).

Desarrollo del subdesarrollo

Entre el año 500 y el 1200 d. C., tanto en África occidental como en el oeste de Europa florecieron reinos feudales, que a grandes rasgos presentaban niveles de complejidad similares. Ninguna hipótesis afrocentrista, por audaz que sea, puede negar el hecho de que Europa occidental se desarrolló más rápidamente a partir de entonces desde el punto de vista de la tecnología, el poder militar y el conocimiento científico. Una vez más, son la geografía y la ecología las que explican de inmediato esta diferencia en el ritmo de desarrollo. La presencia de la mosca tsé-tsé en las regiones forestales del África subsahariana supuso que el ganado y otros animales domesticados no pudieran usarse para la tracción animal ni el ordeño. Sin animales de tiro, las principales herramientas agrícolas siguieron siendo las azadas, en lugar de los arados. Los caballos, que llegaron a ser los instrumentos bélicos primordiales de la Europa medieval, escaseaban o eran desconocidos en el África tropical.

Mientras las poblaciones que vivían en la cuenca del Mediterráneo realizaban sus intercambios comerciales y guerreaban a bordo de navíos, convirtiéndose en potencias marítimas, a sus homólogos negros al sur del Sáhara les preocupaba sobre todo atravesar el desierto y carecían de motivación para las aventuras marítimas. Los primeros barcos portugueses llegaron a la costa de Guinea en el siglo XV y se hicieron rápidamente con el control de los puertos naturales, sellando el destino de África durante los quinientos años siguientes. El oro fue el primer producto exportado pero, cuando las minas se agotaron, el comercio de esclavos se reveló aún más provechoso. Los europeos recurrían a cazadores de esclavos africanos, a los que pagaban con armas de fuego y ropa. Pronto, grandes porciones del interior pasaron a ser los terrenos de cultivo de una cosecha humana destinada a ser enviada a las plantaciones de azúcar, algodón y tabaco, del otro lado del Atlántico.

Dicho sea de paso, los afrocentristas alegan que los africanos no conocían la esclavitud hasta la llegada de los europeos; pero allí donde surgieron feudos independientes o estados antiguos hubo una u otra forma de esclavitud: es decir, que era un fenómeno conocido en todos los continentes salvo Australia. Ni los árabes ni los europeos fueron los responsables de la introducción de la esclavitud en África. Lo que hicieron los europeos fue convertir la caza de esclavos en una industria de una

magnitud y ferocidad sin precedentes. Sin embargo, no podrían haberlo hecho sin la ayuda de los esclavistas africanos, que se dejaban arrastrar por los mismos demonios de la codicia que impulsaban a los blancos.

Cuando concluyó la trata de esclavos, los europeos recurrieron a nuevos métodos para extraer la riqueza de África que no supusieran el envío de la mano de obra a través del océano. Las leyes laborales coloniales expulsaron a los africanos de su tierra y les empujaron a empleos migratorios mal pagados en las minas y las plantaciones propiedad de los europeos. Mientras tanto, las autoridades coloniales hicieron cuanto estuvo en su mano para mantener subordinada y retrasada a África, alentando las guerras étnicas, ciñendo la educación a escuelas rudimentarias y, por encima de todo, impidiendo que las colonias crearan una infraestructura industrial que les habría permitido competir en el mercado mundial después de alcanzar la independencia política. Independientemente de que Egipto fuera blanco o negro, nada puede alterar el hecho de que fueron los europeos, con sus tecnologías militares y marítimas avanzadas, los que impusieron su dominio sobre África. Señalar los triunfos de un antiguo Egipto negro, incluso en el caso de que hubiera existido, no explica un ápice de lo que ocurrió en África durante el periodo del colonialismo e imperialismo europeos. Sólo sirve para dar crédito a la creencia demasiado extendida de que la raza explica por qué la mayoría de las naciones más pobres y menos industrializadas del mundo se encuentra en el África negra.

Teoría de la melanina

Las versiones afrocentristas de los orígenes de la civilización no carecen de explicaciones ingeniosas sobre cómo la herencia produce sus efectos sobre la historia y la cultura. La dificultad que supone explicar el vínculo que une biología y cultura se allana con la «teoría de la melanina», según la cual el pigmento de la melanina no sólo controla el color de la piel y protege contra la radiación solar, sino que otorga poderes especiales, que guardan proporción con la densidad de la carga de melanina de cada individuo. Esta carga estaría supuestamente presente tanto en los melanocitos de la piel y los músculos como en forma de neuromelanina, en el cerebro.

La melanina de la piel y los músculos actúa como un semiconduc-

tor. Atrapa la energía libre del entorno, lo que explicaría la velocidad y agilidad especiales de los atletas negros. La neuromelanina estimula el sistema inmunitario, amplía la memoria y la lucidez y genera formas elevadas de espiritualidad que llamamos «soul». El jazz y otros estilos musicales afines, así como las formas de expresión religiosa que conlleven «gritos» y «don de lenguas», son resultado de la espiritualidad inducida por la neuromelanina.

La neuromelanina puede también recoger y descodificar rayos cósmicos y actuar como un telescopio de infrarrojos. Esto explica los increíbles conocimientos que los pueblos de la región dogón del África occidental poseen sobre la existencia de una estrella que acompaña a Sirio, es invisible a simple vista y que los astrónomos europeos no descubrieron hasta la invención del telescopio. No es exagerado afirmar que el desarrollo de todas las formas de vida dependió de la melanina y que la posesión de dicha sustancia define la esencia misma de la humanidad: ser hombre es ser negro.

La melanina, sin embargo, no puede ser responsable de las proezas atléticas, porque no está presente en los tejidos musculares (aunque es concebible que influyera en la agudeza visual). Aunque sí está presente en el cerebro humano en forma de neuromelanina, da lugar a un producto derivado en la biosíntesis de la adrenalina, y no tiene ninguna función conocida. Sea como fuere, de acuerdo con Bernard Ortiz de Montellano (1993), no hay absolutamente ninguna correlación entre la cantidad de neuromelanina (que crece simplemente con la edad) y la cantidad de melanina en la piel (cuya abundancia regula la enzima tirosinasa). Por consiguiente, todos los efectos atribuidos a la neuromelanina, como la aptitud para la música y la espiritualidad «soul», deberían ser tan comunes entre los blancos como entre los negros. En cuanto al sorprendente descubrimiento de la estrella que acompaña a Sirio, los nuevos estudios de Walter van Beek (1991:18) ponen en entredicho buena parte de lo que se ha escrito acerca de la religión dogón y su visión del mundo: «El hecho de que Sirio sea una estrella doble es desconocido [para las poblaciones de la región]; la astronomía tiene poca importancia en la religión [dogón]». Por último, resulta poco verosímil considerar la melanina el germen principal de la vida. Como señala Ortiz de Montellano (1993), la vida comenzó en el mar, cuyas aguas, a falta de melanina, ofrecían protección contra las radiaciones solares.

Teoría del albino

Otras ramificaciones de la teoría de la melanina parten de la premisa de que los ancestros de los blancos fueron africanos negros y que, a consecuencia de una mutación, ciertos individuos se volvieron albinos. Disgustados por lo que veían, los negros expulsaron a los mutantes albinos de su paraíso africano. Desde que se convirtieron en mutantes albinos, los blancos han estado psicológicamente obsesionados por su pérdida de melanina: pensemos si no en sus esfuerzos por dorarse la piel, corriendo incluso el riesgo de contraer cáncer, y la afición de los hombres blancos por los grandes puros negros. La propia religión blanca del cristianismo es una reacción al albinismo mutante. Jesucristo era un africano negro y pobre que amenazaba con escapar al control de los romanos blancos y «aniquilarlos genéticamente». De modo que fue clavado en una cruz, que la psique masculina blanca había inventado y que representaba simbólicamente los órganos genitales del hombre negro.

Dicho de otro modo, el ordenador mental blanco, temiendo su aniquilación por parte de los órganos genitales masculinos negros, inventó subconscientemente un instrumento o arma para la destrucción del macho negro, exactamente análogo (de una manera abstracta) a la parte de la anatomía del hombre negro que, como sabían los blancos, podía destruirles (Welsing 1991:74).

Más adelante, los cristianos albinos mutantes trataron de idear un ritual que compensara su inferioridad racial. Así nacieron los actos simbólicos y ritualizados consistentes en ingerir el cuerpo y la sangre (genes) de Jesús, el hombre africano negro, en el rito de la eucaristía.

Pese a su estatus de parias, los mutantes blancos albinos poseen el ardiente deseo de «sobrevivir como una minoría mundial». Todo cuanto piensan y hacen responde a la misma motivación de fondo: la «supervivencia genética». Consciente o inconscientemente, los mutantes albinos saben que los pueblos que poseen la melanina tienen la capacidad biológica de multiplicarse y destruirlos. Los negros siempre serán superiores a los mutantes albinos blancos porque son mayoría y poseen algo que los blancos nunca podrán tener. Es la incapacidad reproductiva de

los blancos y la deficiencia de su color lo que explica las constantes racistas de la civilización occidental. Los patrones mundiales de racismo reproducen la necesidad de supervivencia del colectivo blanco:

Un intento compensatorio de impedir la aniquilación genética del blanco en un planeta donde la vasta mayoría de las poblaciones son genéticamente superiores a los blancos deficitarios en melanina.

O eso es lo que opina el psiquiatra afroamericano Francis Welsing (1991:44).

Comparación de esta teoría con la realidad: el albinismo es un estado que se produce cuando ambos parientes poseen un gen mutante único que bloquea la síntesis de melanina en la piel, el pelo y el iris. Se estima que el color normal de la piel lo controlan entre cuatro y seis genes diferentes; su acción conjunta propicia la rica paleta de sombras y tintes intermedios que caracteriza a la mayoría de las grandes poblaciones humanas. Todos los blancos que no padecen esta afección tienen tantos melanocitos —células productoras de melanina— como los negros. Lo que poseen en menor grado que los negros es la tirosinasa, la enzima que estimula la síntesis de melanina por los melanocitos. Sin embargo, como observa Welsing, la mayoría de los blancos puede producir la suficiente melanina como para broncearse considerablemente al sol.

Welsing cree que los blancos están poseídos por la pulsión demoníaca de evitar su extinción genética, lo que conduce a una lucha por la supervivencia que, según se nos dice, los blancos no pueden ganar. Welsing tiene tan pocas pruebas de la existencia de una conciencia racial colectiva y de la lucha por la supervivencia como los nazis, que postulaban el mismo tipo de conciencia para los arios, al tiempo que declararon la guerra a los judíos, gitanos y otros tipos «defectuosos». Por el contrario, la refutación de que existan estas pulsiones supuestamente instintivas destinadas a preservar la raza cuenta con innumerables pruebas inmediatas. Basta con reflexionar sobre el predominio de la piel de color marrón sobre la piel muy blanca o muy negra en el mundo en que vivimos. Si las razas se lanzaran a guerras para preservar su identidad, ¿cómo podríamos explicar las poblaciones genéticamente mixtas de la India, el sureste de Asia, el Caribe, México y Brasil, por no mencionar Egipto y los Estados Unidos?

Teoría del «hombre que vino del frío»

La mutación albina no es la única explicación que se ha dado del origen de la raza blanca, deficitaria en melanina, imperfecta y paria. También goza de gran popularidad entre los afrocentristas la teoría del «hombre que vino del frío», presentada por primera vez por Michael Bradley en una obra publicada en 1978 y titulada *The iceman inheritance: Prehistoric sources of western man's racism, sexism and aggression*. Aunque Bradley es blanco, su obra ha sido respaldada por lumbreras del afrocentrismo como Leonard Jeffries, presidente del Departamento de Estudios Negros del City College de Nueva York.

La teoría del hombre que vino del frío postula que las características raciales de los blancos son diferentes de las de los negros porque los antepasados de los blancos contemporáneos pertenecían a una rama aislada de la especie humana: los neandertales. Estas criaturas, adaptadas al frío y cuasi humanas, pasaron la edad de hielo viviendo entre glaciares en cuevas húmedas y sombrías. Para soportar aquellas temperaturas glaciales, los neandertales tuvieron que conservar una capa de pelo, más espesa para los hombres que para las mujeres. Además, las mujeres neandertales eran muy rollizas, para conservar el calor. Debido a su apariencia tan distinta, los sexos no se tenían confianza mutua. Su alienación se potenció porque la capa pilosa disminuía la capacidad de estimulación táctil de que disfrutaban los hombres en climas más cálidos. Al propio tiempo, «en aras de la supervivencia ante el frío, los neandertales no podían lucir extremidades vulnerables» (Bradley 1978:122). De modo que sus penes se hicieron más pequeños. Su vida sexual era muy frustrante, lo que les hizo más agresivos y crueles que los miembros de otras razas:

Una criatura extraordinariamente alienada, una figura consciente como ninguna de las diferencias físicas entre las personas ... y desconfiado de dichas diferencias (124).

Debido a que los antepasados de los europeos se criaron en cavernas, sus descendientes son individuos fríos, individualistas, materialistas y agresivos que han acarreado tres plagas para el mundo: dominación, destrucción y muerte. En cambio, los africanos son cálidos, humanistas y partidarios de la vida en colectividades (Schlesinger 1992:67-68).

Resulta difícil imaginar por qué tendría que haber un nexo genético entre el color de la piel y las tendencias psicológicas. El color de la piel es un rasgo adaptativo al problema de equilibrar los efectos positivos y negativos de la radiación solar, que por una parte puede causar cáncer de piel y, por otra, favorecer la síntesis de vitamina D. La selección cultural y natural favoreció a los hombres de piel blanca en los hábitats septentrionales, con escasa radiación solar, donde los peligros a los que se enfrentaba el hombre no eran el cáncer de piel debido a una tasa de melanina protectora demasiado baja, sino el raquitismo, la hipocalcemia y la osteomalacia, a causa de un exceso de melanina protectora. Sin duda, la selección cultural contribuyó a prolongar el proceso: a medida que la experiencia fue enseñando que los individuos de colores claros prosperaban mejor en los climas nórdicos, recibieron tratamiento preferencial como hijos y parejas. El blanco se hizo sinónimo de hermosura porque blanco significaba salud y larga vida. El negro era el color de la muerte. En los climas ecuatoriales, fue el negro el que se equiparó a salud y larga vida. El negro era hermoso en los niños y las parejas; y, en toda el África occidental, el blanco era el color del demonio y la muerte.

Los efectos deshumanizadores de un hogar frígido que postulaba la teoría del hombre que vino del frío evocan los intentos nazis de explicar el origen de los arios. Los ideólogos punteros del nazismo, como Alfred Rosenberg, inventaron la teoría de que el hogar primigenio de los arios era el continente perdido de la Atlántida:

Un continente en el que una raza creativa portaba en su seno una cultura grandiosa, trascendental, y enviaba a sus hijos al mundo como navegantes ([1930] 1970:38).

Posteriormente se repartieron por Europa y el norte de África, la India y más allá:

Una raza de ojos azules y pelo rubio que, en varias oleadas gigantescas, ha determinado la fisonomía espiritual del mundo, señalando a un tiempo cuáles de sus aspectos deben perecer ([1930] 1970:38).

Los nazis alababan al hombre que vino del frío; los afrocentristas lo condenan. Por lo demás, los mitos de la raza negra y aria tienen mucho en común. Según Rosenberg, la fuerza motriz de la historia no ha sido ni

la lucha de clases ni la religión, sino «el conflicto entre una sangre y otra, entre una y otra raza, uno y otro pueblo». Tras algunas grandilocuencias acerca del «alma de la raza», Rosenberg, que fue ejecutado como criminal de guerra, declara: «El alma es la raza vista desde dentro. Y, por su parte, la raza es la exteriorización del alma». Sustituir el alma negra por la blanca no aporta ninguna aclaración sobre las mistificaciones etnomaniacas de la condición humana.

Martin Bernal, cuya obra *Black Athena* ha sido usada por los afrocentristas extremistas para respaldar su pretensión de que la civilización comenzó en el África negra, argumenta que el racismo dirigido contra los negros es en cierto sentido peor que el dirigido contra los blancos:

Odio el racismo, sea cual sea; sin embargo, me preocupa infinitamente menos el racismo negro que el racismo blanco... (1991:xxii).

En vista de las ruinas humeantes que dejan las confrontaciones raciales y étnicas desde Los Ángeles a Sarajevo, estos sentimientos parecen deliberadamente provocadores. Si algo debe enseñarnos la historia reciente del conflicto racial y étnico es que la etnomanía destruye a personas, vecindarios, comunidades y sociedades enteras.

—— Tercera parte ——

Principios explicativos

Holismo

Los antropólogos han profesado mucho tiempo un dogma de fe, el de que nuestra profesión fundamenta su pretensión de ocupar un lugar especial en los círculos académicos por su enfoque holístico. Robert Borofsky (1994:12-13) escribe que la proposición «las culturas deben estudiarse como todos, no como piezas fragmentarias» forma parte de las «tradiciones compartidas» que «dan cohesión a la antropología cultural». ¿Quién de nosotros no ha asegurado a sus alumnos de primer curso que han hecho bien en escoger primero de antropología porque, a diferencia de los sociólogos o historiadores iconoclastas, los antropólogos poseen el Santo Grial del holismo? Lamentablemente, como con tantos otros dones preciosos del intelecto, los antropólogos no se ponen de acuerdo sobre qué cosa sea el holismo. Al parecer no habría uno, sino varios tipos diferentes de enfoques holísticos a disposición de las ciencias sociales. Puedo enumerar a bote pronto cuatro: el metodológico, el funcionalista, el omnicomprendivo y el procesual. Ya he abordado el primero al ponerlo en relación con la existencia de entidades socioculturales supraindividuales (capítulo 3). La conclusión alcanzada era que tanto las entidades individuales como las entidades distintivamente supraindividuales tienen una realidad física y por lo tanto son merecedoras de estudio. A continuación me volveré sobre las tres variedades restantes de holismo.

Holismo funcionalista

La tercera edición del diccionario Webster reza que holismo es «la relación orgánica o funcional entre las partes y el todo». Si modificamos ligeramente esta definición, convirtiéndola en «entre las partes y las partes, y las partes y el todo», obtendremos una caracterización del holismo que ha sido considerablemente popular entre los antropólogos durante muchos años. Borofsky (1994:13) dice de este tipo de holismo que ve los elementos culturales «como interrelacionados e interdependientes». Según Beals y Hoijer, autores de un libro de texto (1971:110), holismo significa que «los diversos aspectos de la cultura están interrelacionados ... forman sistemas cuyas partes o actividades están directa o indirectamente relacionadas unas con otras y se afectan unas a otras». Una definición similar del holismo figura en el libro de texto introductorio de William Haviland (1993:13):

Sólo descubriendo cómo todas las instituciones culturales —sociales, políticas, económicas, religiosas— se relacionan entre sí puede el etnógrafo comenzar a comprender el sistema cultural. Los antropólogos se refieren a este punto de vista como la perspectiva holística.

Si entendemos que «se relacionan entre sí» incluye que «se afectan unas a otras», la definición de Haviland del holismo es muy próxima a la de Beals y Hoijer. (Hay ingredientes adicionales en ambas definiciones, que abordaré más adelante.)

El holismo funcional no nos obliga a aceptar ninguna de las dudosas proposiciones metafísicas que caracterizan al holismo metodológico. El todo no es mayor que la suma de sus partes; el todo no determina la naturaleza de sus partes, como la naturaleza de las partes no determina el todo y ni las partes ni el todo pueden entenderse de forma independiente. Lo mejor es que no es necesario abandonar los fundamentos lógicos y empíricos de la ciencia para llevar a cabo investigaciones relacionadas con los fenómenos socioculturales. El problema del holismo funcional radica en otro lugar. La analogía orgánica que toma como punto de partida da al holismo funcional un sesgo contrario a las doctrinas evolucionistas. Da lugar a una suerte de fisiología sincrónica del animal social, el conjunto de cuyos órganos y células colaboran armoniosamente para mantenerse inmu-

nes al cambio o a la evolución, pero incluso las bandas más pequeñas y las sociedades rurales constan de partes —géneros, familias, jerarquías en función de la edad— cuyos conflictos de intereses generan una tensión dinámica que a menudo conduce a nuevos ordenamientos sociales y culturales.

Holismo omnicomprensivo

Esta variedad del holismo se centra en el alcance de los temas (aspectos, sujetos) que estudia el antropólogo. Lógicamente, el enfoque funcional y el omnicomprensivo no se excluyen mutuamente; de hecho, muchos antropólogos ven al parecer el holismo funcional como el punto de partida del alcance extraordinariamente grande de la antropología holística. Como apuntan Beals y Hoijer:

Frente a disciplinas más especializadas, [los antropólogos] ponen en primer plano el estudio del conjunto de la sociedad. Pueden mantener esta postura porque los diferentes aspectos de la cultura están interrelacionados.

De igual manera, la definición funcionalista de Haviland citada antes dice del holismo que es cuanto se interesa por cómo «todas las instituciones culturales ... se relacionan entre sí» (la cursiva es mía). En una definición marginal, Haviland (1993:14) caracteriza la perspectiva holística indicando que abarca el mayor número de disciplinas, pero res-tándole la referencia a «todas las instituciones culturales». En cambio, afirma que el punto de vista holístico es «el principio de que todas las cosas deben verse en el contexto más amplio posible».

Haviland es autor de un texto popular sobre cuatro disciplinas, por lo que sorprende que, al definir el holismo en términos de cobertura temática, omita cualquier alusión a los contextos arqueológico, biológico y lingüístico, que tradicionalmente han ampliado la cobertura temática en la enseñanza de la antropología. Quizás la explicación de esta omisión radique en la prioridad conceptual que las ciencias sociales atribuyen a los sistemas socioculturales. Los análisis funcionales normalmente se centran en el ámbito de las instituciones; la inercia de esta postura complica la conciliación del holismo funcional con el holismo omnicomprensivo de una manera que haga justicia a los estudios arqueológicos, lingüísticos, psicoculturales y bioculturales.

Un cotejo de otros textos introductorios sugiere que las definiciones que aspiran a tener en cuenta el mayor número posible de componentes multidisciplinarios, características del reciente holismo antropológico, están ganando terreno, a expensas de las definiciones en las que prima la integración sociocultural. El «planteamiento holístico» de Nanda (1991:5), por ejemplo, tiene en cuenta la interacción de la biología y la cultura, la salud y la enfermedad en el cuerpo humano, los discursos y la conversación cotidiana. Para Howard y Dunaif-Hattis (1992:4), el holismo se interesa por todos los aspectos de la condición humana, incluido el entorno físico de una sociedad y su pasado, así como su presente. El planteamiento holístico de Ember y Ember (1990:3) abarca las características físicas de nuestros antepasados prehistóricos y los efectos biológicos del entorno sobre las poblaciones humanas, mientras que Kottak define el impulso del holismo antropológico como

la combinación única que hace la antropología de las perspectivas biológica, social, cultural, lingüística, histórica y contemporánea ... Holístico: interesado por el conjunto de la condición humana: pasado, presente y futuro; biología, sociedad, lenguaje y cultura (1991:13,17).

Adviértase que Kottak está aquí a punto de definir el holismo antropológico con arreglo al famoso enfoque de las «cuatro disciplinas». Es cierto que descuida el término «arqueología», pero es bastante probable que «histórica» y «pasado» connoten un componente arqueológico.

Los aspectos problemáticos de las definiciones multidisciplinarias del holismo se deben al hecho de que no responden a ninguna lógica interna o externa para explicar por qué un artículo figura en la lista y otro no. En el caso de las cuatro disciplinas, por ejemplo, sabemos que nos enfrentamos a una convención que refleja el resultado de diversas batallas en ámbitos académicos a principios de siglo, pero la omisión de la psicología, la ecología y la demografía se nos antoja demasiado flagrante, especialmente cuando se está hablando del «conjunto de la condición humana». Además, está el problema de la asignación de tiempo y espacio a los diferentes componentes. Haviland escribe que tenemos que ofrecer un amplio panorama de la cultura «sin dar más importancia a una de sus partes en detrimento de otras». Pero, ¿es ello posible siquiera teóricamente, en vista de las diferentes experiencias profesionales y filiaciones doctrinales de autores y enseñantes? Es cierto que la mayor parte de los libros de texto más

populares cubren abanicos de temas semejantes (si distinguimos entre versiones culturales y versiones generales), e incluso dan muestra de una buena dosis de afinidad a la hora de jerarquizar los temas por su importancia. Sin embargo, por sí sola, esta similitud no constituye una reivindicación de la definición del holismo como talante omnicompreensivo, sino que meramente significa que los editores de libros de texto se aseguran antes que nada de que todos los temas que reciben mayor tratamiento en los textos más populares figuran en las obras de sus propios autores.

Holismo procesual

La vía de escape del holismo omnicompreensivo estriba en la relación entre el holismo y los procesos holísticos. La antropología no busca las perspectivas holísticas como un fin en sí mismo, sino que son los antropólogos quienes utilizan dicha perspectiva porque ha demostrado ser capital para resolver algunos de los más complejos misterios de la existencia humana. A grandes rasgos, estos misterios se refieren a:

- Los orígenes y la expansión de los homínidos.
- Los orígenes y la expansión del *Homo sapiens*.
- Las causas y efectos de los polimorfismos biológicos humanos.
- El origen de la capacidad humana de lenguaje y el origen y la difusión de las lenguas humanas.
- La aparición de la conciencia humana; el origen de la sociedad y la cultura humanas.
- Las causas de la evolución divergente y convergente de sociedades y culturas humanas específicas.

Además de su interés por la teoría grandiosa de la evolución humana y cultural y de su enfoque participativo y multidisciplinario, el holismo procesual conlleva una adscripción a un conjunto preciso de opciones epistemológicas y metodológicas:

Mental/comportamental

La actividad, definida como los movimientos de las partes corporales que producen efectos en el entorno, así como los pensamientos, o acontecimientos cognitivos internos, son ámbitos abarcados por los con-

juntos de datos del holismo procesual. Las escuelas de antropología que optan por restringir el campo de los estudios culturales a los acontecimientos mentales (por ejemplo, Robarchek 1989; Geertz 1973) no entran en ninguna de las definiciones del holismo, no sólo del procesual.

Perspectiva emics/etics

El holismo procesual exige ambos puntos de vista. Dado el actual ascenso de las teorías que definen la cultura en términos puramente mentales y *emics*, parece probable que la atracción que ejerce el holismo procesual esté en declive. Las escuelas que confinan la cultura a componentes *emics* y mentales no pueden considerarse holísticas.

Aplicabilidad universal

El holismo procesual nos impone el uso del método comparativo para poner a prueba hipótesis causales sobre procesos generales. Las muestras, tomadas de bases de datos como los Human Relations Area Files, son muy características del desarrollo de una teoría holística aplicable universalmente.

Diacrónico/sincrónico

Los procesos se desenvuelven en el tiempo, dando lugar a sistemas bioculturales y socioculturales convergentes y divergentes. Por consiguiente, estos últimos sistemas pueden observarse tanto como si se trata de láminas fijadas en el tiempo como desde una perspectiva cinética. El holismo procesual supone la utilización de métodos tanto sincrónicos como diacrónicos. En el modo sincrónico se sitúan la etnografía, la biología humana, la antropología médica y la lingüística descriptiva; mientras que en el modo diacrónico encontramos la arqueología y la prehistoria, la historia, paleodemografía, paleontología, lingüística histórica y muchos otros enfoques en los que prima el punto de vista temporal.

Buena parte de la atracción que ejerce la antropología para sus practicantes y estudiantes se debe a su imagen tradicional de disciplina holística. Con todo, como hemos visto, lo que los libros de texto y los

profesores entienden por holismo no es necesariamente holístico ni distintivo de la antropología. De hecho, algunas de las interpretaciones del holismo excluyen deliberadamente aspectos fundamentales del conocimiento antropológico (como las cuatro disciplinas o la perspectiva *etics*). El holismo procesual es más incluyente que las demás modalidades de holismo, y ciertamente jamás ha gozado de popularidad al margen de la antropología. Queda por ver, sin embargo, si los antropólogos están dispuestos a hacer extensivo su acatamiento a los métodos y objetivos de teorías verdaderamente holísticas.

Los antropólogos entregados al holismo deben asumir el riesgo de cometer errores. En este sentido, advertir a los estudiantes de que los descubrimientos de la ciencia son provisionales y están sujetos a diversas distorsiones y sesgos puede contribuir al alivio de parte de la ansiedad aneja a los puntos de vista holísticos. Otro aspecto que debe tenerse presente es que la información errónea que contiene un texto holístico o una clase introductoria probablemente no esté tan alejada de la opinión imperante entre los expertos como las fuentes no académicas habituales de conocimiento sobre la evolución biocultural, como el creacionismo y la nigromancia de la nueva era. No olvidemos que sólo un porcentaje mínimo de los alumnos escogen cursos de introducción a la antropología para prepararse para la universidad; la gran mayoría está de paso: un curso de antropología es todo cuanto oirán sobre este tema en su vida. Más aún; es posible que ese curso de antropología sea la única asignatura de ciencias sociales a la que asistan en sus estudios. En vista de que la antropología tiene tanto que decir, de que su conocimiento es vital para nuestra capacidad de vivir como ciudadanos informados y responsables de este mundo, y de que disponemos de tan poco tiempo y espacio para decirlo, nuestros alumnos se merecen que tratemos de darles el punto de vista más holístico posible.

Materialismo cultural

El materialismo cultural es una línea de investigación científica procesualmente holística y universalmente comparativa. Se interesa por lo diacrónico y lo sincrónico, el largo y el corto plazo, por los fenómenos *emics* y *etics* tanto como por los comportamentales y semióticos. Además, da prioridad a las condiciones y procesos materiales, comportamentales y *etics* para la explicación de la evolución divergente, convergente y paralela de los sistemas socioculturales humanos (Harris 1968, 1979; Margolis y Murphy 1995).

Materialismo

El materialismo del materialismo cultural se preocupa por el *locus* de la causalidad en los sistemas socioculturales, y no por el problema ontológico de si la esencia del ser es idea (espíritu) o materia. La cuestión axial es si la fuerza principal de la selección sociocultural emana de la infraestructura o de algún otro sector del sistema. Por «infraestructura» se entiende los modos comportamentales *etics* de la producción y reproducción, entendidos como una conjunción de variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales. Otros dos sectores universales de primer orden, o subsistemas, completan la configuración sistémica: la «estructura», consistente en las características organizativas que constituyen la economía nacional y política, y el sector simbólico e ideacional, o «superestructura».

Economía

Hay que resolver las ambigüedades que pesan sobre el significado de la economía. Se nos presenta como un componente de los subsistemas tanto infraestructural como estructural. En la infraestructura, la economía denota las prácticas de producción predominantes, como el forraje, la agricultura de secano o la producción industrial; en otras palabras, el modo de subsistencia. En la estructura, la economía denota de qué manera se articula el esfuerzo económico. Este concepto se remonta a la concepción marxista de las relaciones sociales de producción, relaciones regidas por instituciones como la propiedad privada o colectiva y los salarios u otras formas de compensación e intercambio. Las fábricas industriales, por ejemplo, son un elemento infraestructural, mientras que la organización de una fábrica —ya sea por comités obreros o por una élite de administradores— es un aspecto estructural.

En conformidad con el principio de la primacía de la infraestructura, el materialismo cultural propone una explicación de las variaciones y la evolución de los sistemas socioculturales, incluidas las economías nacionales y políticas, en términos de aspectos infraestructurales de un sistema. En ello difiere de las formulaciones marxistas, que sitúan las relaciones de producción en la base y que por eso mismo tienden a considerarlas condiciones materiales que influyen en la infraestructura en la misma medida en que son influidas por ella.

Primacía de la infraestructura

El principio teórico básico del materialismo cultural ha sido denominado «principio del determinismo infraestructural», pero el calificativo de «principio de la primacía de la infraestructura» parece una expresión más afortunada, en vista del malentendido generalizado que pesa sobre la relación entre las actuaciones humanas y el determinismo que impera en la evolución sociocultural, y que se aborda más adelante en el presente capítulo. El principio de la primacía de la infraestructura defiende que la probabilidad de que las innovaciones que surgen en el sector infraestructural sean preservadas y propagadas es tanto mayor cuanto más potencian la eficiencia de los procesos productivos y repro-

ductivos que sustentan la salud y el bienestar y que satisfacen necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas en el hombre.

Las innovaciones de tipo adaptativo (esto es, que incrementan la eficiencia de la producción y la reproducción) tienen grandes posibilidades de ser seleccionadas, incluso aunque se dé una incompatibilidad pronunciada (contradicción) entre ellas y aspectos preexistentes de los sectores estructural y simbólico-ideacional. Además, la resolución de cualquier incompatibilidad profunda entre una innovación infraestructural adaptativa y las características preexistentes de los demás sectores conllevará probablemente cambios sustanciales en estos sectores. En cambio, las innovaciones de tipo estructural o simbólico-ideacional serán probablemente desechadas si se produce una incompatibilidad profunda entre ellas y la infraestructura; es decir, si reducen la eficiencia de los procesos productivos y reproductivos que sustentan la salud y el bienestar y satisfacen necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas en el hombre.

Un corolario lógico del principio de la primacía de la infraestructura es que, dada la presencia de complejos infraestructurales evolucionados en sociedades diferentes, cabe esperar una convergencia hacia relaciones estructurales y rasgos simbólico-ideacionales similares. Lo contrario también es cierto: diferentes infraestructuras conducen a estructuras distintas y a símbolos e ideas diferentes.

¿Quién es el beneficiario?

Me apresuro a señalar que los costos y beneficios de las innovaciones pueden referirse a la salud y al bienestar del conjunto de una población o de determinados grupos, algunos de los cuales pueden tener intereses diversos y contradictorios en los efectos provocados por ciertas innovaciones. Con esta salvedad se corrige el malentendido común de que el materialismo cultural es una forma de funcionalismo «panglosiano». En presencia de grupos con intereses enfrentados, la selección o el rechazo de las innovaciones depende del poder relativo que cada grupo puede ejercer en defensa de sus intereses. A diferencia de la mayoría de los análisis marxistas de este problema, sin embargo, el materialismo cultural reconoce la ocurrencia de innovaciones que benefician simultáneamente a grupos subordinados y superordinados. En las sociedades

estratificadas, los cambios sustanciales en cualquier sector generalmente sólo se producen cuando benefician en alguna medida a los grupos superordinados (clases, géneros, etnias), pero eso no significa que los grupos subordinados no se beneficien, aunque en menor grado, de las mismas innovaciones.

La evolución de los estados preindustriales constituye un ejemplo idóneo: la plebe se benefició de las funciones de planificación de la agricultura ejercidas por las elites dominantes, pero estas últimas se beneficiaron infinitamente más de la aplicación de impuestos a las rentas del trabajo de la mano de obra y otras formas de tributación. De igual manera, las mujeres de Estados Unidos se han beneficiado de su integración en el mercado del trabajo asalariado; sus empleadores han ganado aún más con la introducción de mano de obra barata en la fuerza de trabajo.

Causalidad

Debido a sus afinidades funcionalistas, se ha dicho a menudo del materialismo cultural que comporta un tipo teleológico de causalidad, en la medida en que el sistema parece saber de antemano en qué dirección avanza, y en que los efectos parecen preceder a las causas. Procede por lo tanto precisar que la causalidad que suscribe el materialismo cultural se corresponde con lo que B. F. Skinner (1984) llamó «selección en función de las consecuencias». Las innovaciones en los repertorios culturales proceden de muchas fuentes (algunas conscientes, otras inconscientes) y su contribución a la salud y el bienestar es objeto de verificaciones continuas. Algunas son seleccionadas y se propagan de generación en generación; otras son descartadas y se eliminan. Como ocurre con los fenómenos de la selección natural y procesos análogos, ni el sistema del materialismo cultural ni sus agentes saben necesariamente hacia dónde se dirigen. La selección sociocultural, como otros ejemplos de selección en función de las consecuencias, es en buena medida oportunista y carente de misteriosas fuerzas teleológicas.

Evolución convergente y paralela

Ingentes cantidades de descubrimientos empíricos respaldan la afirmación del materialismo cultural de que la evolución sociocultural puede entenderse en términos de procesos nomotéticos. En contradicción con el postulado posmoderno tan en boga de que las diferencias y semejanzas culturales se prestan mal a la explicación científica, los datos etnográficos, históricos y arqueológicos indican que los sistemas socioculturales humanos han conocido un alto grado de evolución paralela y convergente. Los paralelos y convergencias en la evolución de las economías políticas del Nuevo y el Viejo Mundo no pueden descartarse como si de efectos aleatorios y singulares se tratara (por ejemplo, los complejos que rodean a las elites gobernantes y que han evolucionado de modo autónomo, el uso de metales y minerales raros como objetos preciosos, las pirámides construidas con cámaras funerarias ocultas, el matrimonio entre hermanos, el sacrificio humano, los dioses-reyes, la astronomía, los calendarios solares y lunares, las matemáticas, etc.). Asimismo, cientos de estudios basados en los Human Relations Area Files u otras importantes bases de datos comparativas demuestran inequívocamente la naturaleza no aleatoria de la selección sociocultural.

Rasgos neutros y disfuncionales

Ello no equivale a decir que todos los rasgos infraestructurales, estructurales y simbólico-ideacionales sean explicables en términos de cálculos de los costes y beneficios infraestructurales. En muchos casos, las innovaciones son neutras desde el punto de vista adaptativo. Tomemos, por ejemplo, los colores tradicionales de la ropa que se regala a los bebés: rosa para las niñas y azul para los niños. Este código de colores podría haberse seleccionado en un principio debido a la asociación del azul con la realeza y las prerrogativas masculinas, una asociación relacionada a su vez con la dificultad de obtener tintes azules. En los tiempos modernos, no obstante, el azul para los niños y el rosa para las niñas parece ser neutro selectivamente; es decir, que el azul podría significar niña y el rosa, niño, sin que ello tuviera graves consecuencias. Lo que puede seguir siendo importante adaptativamente, sin embargo, es el uso

de colores que, como el azul y el rosa, se sitúan en los extremos opuestos del espectro visible.

Muchos otros rasgos pueden ser significativos adaptativamente y, pese a ello, completamente arbitrarios, dentro de un conjunto de alternativas funcionalmente equivalentes. Hay más de una manera de idear un proyectil eficaz, de elaborar una olla útil, diseñar un programa informático o, en un registro más familiar, de «dar un sablazo».

Por último, otros rasgos pueden ser inadaptativos, o «disfuncionales», en el sentido de que van en detrimento de la salud y el bienestar del conjunto de una población, en lugar de potenciarlos. Robert Edgerton (1992), en su libro *Sick societies*, afirma que los materialistas y ecologistas culturales han exagerado desmesuradamente la medida en que diferentes creencias y prácticas realizan contribuciones positivas a la salud y el bienestar. Acusaciones de brujería, cazas de brujas, luchas y venganzas entre clanes, supremacía masculina y déficit nutricionales autoimpuestos son algunos de los rasgos que este autor considera disfuncionales. Para refutar esta tesis, alegaré de nuevo la importancia (como ya he hecho en la sección anterior, «¿Quién es el beneficiario?») de distinguir entre los costes-beneficios que revierten por igual sobre todos los segmentos, géneros, clases, etc., y los costes-beneficios que se reparten desigualmente, dejando a algunos grupos en situación de ser dominados y explotados por otros, como en el caso de la esclavitud o el colonialismo. Ambos fenómenos son ejemplos de ordenamientos disfuncionales patentes para los grupos dominados, pero no necesariamente para los propietarios de esclavos ni los colonialistas.

Los rasgos realmente inadaptativos o disfuncionales son las creencias y actividades que no benefician a nadie y perjudican a todos. Los ejemplos más inmediatos pueden ser los cultos suicidas, como el de Jonestown, Guyana, donde novecientos de sus miembros ingirieron el refresco Kool-Aid mezclado con veneno y murieron, o los treinta y nueve hombres y mujeres que se mataron en Rancho Santa Fe, California, en 1997, con la esperanza de subirse a bordo de naves espaciales que les conducirían a otro mundo.

Lejos de negar la ocurrencia de rasgos inadaptativos-disfuncionales, el materialismo cultural los contempla como un acompañamiento inevitable del proceso de evolución cultural. La selección, por consiguiente, significa que las innovaciones están continuamente expuestas a ser adoptadas o descartadas, en función de su contribución a la salud y

el bienestar. Resultaría sorprendente que hubiera una innovación que tuviera consecuencias negativas para todo el mundo. Por otra parte, si la selección en función de las consecuencias está constantemente vigente, no cabe esperar que los sistemas socioculturales se caractericen principalmente por rasgos inadaptativos-disfuncionales (por estar realmente enfermos, en palabras de Edgerton). Las sociedades enfermas se renuevan o mueren.

Frente a la postura de Edgerton, pienso que si los antropólogos han exagerado algo, es la creencia de que la cultura consta de altas dosis de rasgos disfuncionales. Los boasianos, y en particular Robert Lowie (1920), disfrutaban detectando rasgos etnográficos caprichosos y anti-económicos, como el rechazo chino de la leche por razones estéticas, el hecho de que los shilluks, zulúes y otros grupos africanos no utilicen su ganado como carne excepto en ocasiones festivas, así como el gran cuidado con que estas poblaciones tuercen los cuernos de sus reses dándoles «formas grotescas», costumbres todas ellas carentes de utilidad económica. Otros ejemplos predilectos de Lowie son los caballos, que se comen pero no se ordeñan en Europa occidental, los cerdos criados en Egipto «sin ningún propósito práctico» y la costumbre de los aborígenes de Australia consistente en albergar al dingo como un animal doméstico «sin enseñarle a cazar animales ni a ser de utilidad alguna». En vista de estas declaraciones, el desafío al que se enfrenta la antropología es formular explicaciones de estos fenómenos culturales similares y aparentemente caprichosos e inútiles (por ejemplo, preferencia y rechazo de determinados alimentos [Harris 1985]).

Así pues, el materialismo cultural no niega que haya rasgos neutros y disfuncionales, al igual que rasgos funcionales. Sin embargo, sí mantiene que dichos rasgos no pueden identificarse *a priori* y que, por lo tanto, todas las afirmaciones de que existen deben someterse a un análisis riguroso, seguido de un recurso a otras teorías que pudieran explicarlos.

Función del significado y las ideas

Una tergiversación habitual del materialismo cultural consiste en decir que o bien ignora los aspectos simbólicos, semióticos e ideacionales de la vida social humana, o los reduce a la categoría de meros epifenó-

menos. Esta valoración ignora por completo la importancia que atribuye el materialismo cultural a los *sistemas* socioculturales. Dichos sistemas lo son en virtud de las complejas retroalimentaciones e interacciones que se producen entre sus principales componentes. Como sistemas, no pueden prescindir de sus componentes simbólico-ideacionales, como tampoco pueden renunciar a sus componentes infraestructurales. Lo que el principio de la primacía de la infraestructura afirma no es que la infraestructura sea la parte más indispensable del sistema, sino que la infraestructura es el *locus* más importante de selección o rechazo de las innovaciones socioculturales.

Además, la primacía de la infraestructura no significa que, en el curso de la evolución sociocultural, los factores simbólico-ideacionales sean siempre receptores pasivos de impulsos originados en la infraestructura. Las configuraciones simbólico-ideacionales no son necesariamente el opio barato de Marx, sino que a menudo son estimulantes que dan energía a las personas y movilizan sus recursos en aras de tipos especiales de cambio sociocultural. No obstante, sólo se puede decir que tienen éxito en la medida en que retroalimentan a y son compatibles con unas condiciones infraestructurales cambiantes.

¿Está la religión al mando?

La dirección de la causalidad en la evolución cultural puede oscurecerse si se observa la retroalimentación entre los componentes simbólico-ideacionales, estructurales e infraestructurales sólo a corto plazo. Por ejemplo, si observamos el reciente proceso de cambio en Irán comenzando por el derrocamiento del sha, podríamos pensar que estamos en presencia de una refutación categórica de la primacía de la infraestructura. Podría afirmarse que «la religión está al mando», ya que es la revitalización islámica la que derribó al sha y llevó a los mulás al poder. Pero los orígenes sistémicos de dichos acontecimientos no se encuentran en la ideología islámica que el ayatolá Jomeini se llevó a Irán desde su exilio en Francia. Hay que remontarse a la infraestructura colonial, despótica y explotadora, que se impuso a Irán tras la Segunda Guerra Mundial, así como a la oposición al intento de las empresas petroleras occidentales de hacerse con el control de las reservas de crudo iraníes.

Asimismo, el futuro de la República Islámica de Irán no se decidirá en función del fundamentalismo de los mulás, sino de las tendencias secularizadoras de la industrialización y el precio del petróleo.

¿Está la política al mando?

La reciente historia de China suscita un análisis semejante en lo referente a las relaciones entre las configuraciones estructurales (político-económicas) y la infraestructura. Bajo los auspicios de Mao Zedong, China siguió, en las décadas de 1960 y 1970, unas directrices en las que primaba el influjo de la política. Eso supuso el abandono de las recompensas materiales como incentivo para modernizar el modo de producción chino. En nombre del imperio de la política se autorizó a la Guardia Roja a sembrar el terror entre la mano de obra, pero la producción cayó y millones de personas murieron en hambrunas que el gobierno trató de ocultar. Se abandonó la primacía de la política, en favor de una combinación de capitalismo de consumo y estado totalitario. Fue descartada porque demostró ser incompatible con una rápida industrialización o, en términos marxistas clásicos, resultó ser una «traba» para el desarrollo de las fuerzas de producción. Retrospectivamente podemos ver que la política sólo tuvo preeminencia durante un breve lapso de tiempo.

Una lectura similar puede hacerse del desmoronamiento de los regímenes socialistas soviético y de Europa oriental, articulados en torno a estados autoritarios. Durante aproximadamente una década después de la Segunda Guerra Mundial, estos regímenes conocieron altas tasas de industrialización y un rápido aumento de los niveles de vida. En la década de 1970, sin embargo, los niveles de vida tocaron techo o empezaron a declinar. El terreno estaba abonado para la transición de los modos de producción de la industria pesada al industrialismo microelectrónico y de alta tecnología que ya se había impuesto en Occidente. La burocracia esclerotizada que dirigía la economía soviética, no obstante, frenó la expansión y transformación de infraestructura. En un clima de corrupción e ineficiencia crecientes, la vieja economía política del socialismo de estado fue abandonada. Sigue sin poderse vislumbrar qué ocurrirá, pero nada induce a pensar que el proceso de selección imperante se haya desplazado a los sectores estructural o simbólico-ideacional de la sociedad soviética.

Largo y corto plazo

Algunos antropólogos aceptan el principio de la primacía de la infraestructura cuando se aplica a acontecimientos a largo plazo, como el origen de los estados o la aparición de religiones incruentas. Estos hechos conllevan la medición del tiempo en siglos, o «incluso milenios». Pero, según R. Brian Ferguson (1995:30), «al tratar con escalas temporales medidas en decenios, años, e incluso periodos más breves, la teoría del materialismo cultural revela sus deficiencias». El problema sería que, si el materialismo cultural sólo es válido para comprender cambios a largo plazo, no puede tener interés para la elaboración de políticas relacionadas con las necesidades vitales de cada momento. Con todo, no está ni mucho menos claro que el materialismo cultural no pueda utilizarse para analizar acontecimientos que se producen a lo largo de décadas, como demuestran los dos ejemplos citados anteriormente. Cuando bajamos al nivel de los años y los días, las tinieblas de la incertidumbre se espesan por fuerza.

A partir de cierto punto, sugiere Ferguson, lo mejor que podríamos hacer es adoptar una postura exclusivamente histórica (idiográfica). Para rebatir esa idea, sin embargo, aduciré que el materialismo cultural sigue siendo útil para algunos (aunque no todos) de los hechos que se producen en el corto plazo de años y días. Pensemos, por ejemplo, en los enormes cambios que se producen día a día en la organización de la economía, las pautas de trabajo y la ideología, a medida que la infraestructura industrial va incorporando la utilización de los ordenadores. El principio de la primacía de la infraestructura quizás no dé cuenta de todos los detalles de estos cambios, pero sí puede explicar buena parte de lo que está ocurriendo ante nuestros ojos.

Actuación humana

Otro punto que precisa una aclaración es el papel de la actuación humana en la explicación de las diferencias y semejanzas socioculturales. El mayor obstáculo para la aceptación de concepciones deterministas de la historia es el temor infundado a que despojen a los seres humanos de cualquier motivación de activismo social y político. Por el contrario, desde

el punto de vista del materialismo cultural, la selección o el rechazo de una innovación lo llevan a cabo individuos sensibles al equilibrio costos-beneficios asociado a medios alternativos de satisfacer sus necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas. Los vectores agregados de estas decisiones y su plasmación en comportamientos contribuyen a la preservación o extinción de pautas viejas o nuevas.

El que este proceso origine patrones de pensamiento y conducta predecibles o inferibles *a posteriori* no se debe a que una misteriosa fuerza o sistema teleológico supraindividual haya impuesto su voluntad sobre los individuos, sino a que los individuos confrontados a restricciones y oportunidades similares tienden a decantarse por opciones semejantes en lo que respecta a su propio interés. La libertad de actuación del hombre, que se manifiesta en su capacidad de negociar en beneficio propio, no se potencia haciendo caso omiso de los aspectos deterministas de la vida social, sino que es el potenciamiento de la libertad el que depende en gran medida del examen consciente de todas las limitaciones y oportunidades materiales, de los costes tanto como de los beneficios, a largo y a corto plazo. Si la vida social fuera tan caótica como alegan muchos posmodernos e idealistas, no habría opciones racionales, ni con quién negociarlas. El enemigo de la actuación humana no es el determinismo histórico, sino la idea frívola de que los hombres son libres de configurar el mundo social como mejor les plazca.

Determinismo probabilístico

El determinismo abrazado por el materialismo cultural poco tiene que ver con el de los sistemas mecánicos del siglo XIX. Como acabamos de comprobar, las teorías de la evolución sociocultural deben hacer frente al capricho impredecible de las preferencias individuales y los cálculos egoístas, mientras que, en un nivel superior de abstracción, como se ha indicado antes, los hechos seleccionados o descartados pueden diferir porque son neutros o equivalentes funcionalmente. Por último, como también hemos visto, la causalidad del materialismo cultural no es la de las bolas de billar, sino una «selección en función de las consecuencias». Por todos estos motivos, el materialismo cultural adopta una forma de determinismo que podríamos llamar con mayor propiedad probabilístico. Pese a este calificativo, todo un mundo separa al materialismo cul-

tural de las teorías idiográficas e interpretativas predominantes en el último cuarto del siglo xx, que han renunciado a tratar de llevar el estudio científico de la causalidad que opera en los sistemas socioculturales humanos a sus límites exteriores.

Sin dejar de insistir en que determinados procesos causales operan en la historia, y en que la voluntad y conciencia humanas están dominadas por las condiciones infraestructurales, el materialismo cultural se declara compatible con los intentos conscientes de los individuos de controlar sus destinos personales y de construir un orden social progresivo. El resquicio que permite la integración de este ingrediente volitivo lo aporta el carácter probabilista del determinismo, como se ha expuesto antes. Si la influencia de la conciencia sobre la historia ha sido hasta ahora insignificante, no es debido a un determinismo implacable, sino a nuestra incapacidad de comprender las causas de la evolución sociocultural y de mejorar consciente e inteligentemente nuestro bienestar en función de dicha comprensión.

Valores y praxis

El materialismo cultural, a diferencia del marxismo, no tiene listo un programa para la construcción de una forma específica de sociedad, ni propone la unificación de teoría y práctica para desencadenar un resultado utópico específico (por ejemplo, la destrucción del capitalismo). Con todo, los principios epistemológicos y teóricos del materialismo cultural pueden considerarse *per se* un desafío al *statu quo* y una contribución al cambio progresivo, ya que ponen en entredicho las creencias imperantes en materia de relaciones entre ideas y comportamiento, llevando así a la conciencia a niveles más elevados de sensibilización.

— 12 —

Posmodernismo

¿Qué es el posmodernismo?

El posmodernismo es un movimiento u orientación intelectual que se erige en antítesis del modernismo. El término fue utilizado por primera vez en arquitectura a finales de la década de 1940. Aunque los temas predilectos del posmodernismo surgieron en realidad mucho antes de que nadie empezara a idear interpretaciones posmodernas —con su celebración de las yuxtaposiciones estilísticas del todo vale y su aversión por los efectos repetitivos y especulares—, las tendencias actuales de la arquitectura tienen cierta utilidad ilustrativa tangencial. El posmodernismo, sin embargo, es un fenómeno mucho más complejo que una mera extravagancia arquitectónica.

De las numerosas fibras que componen el posmodernismo, la más notoria y destacada es el descrédito de la ciencia y la tecnología occidentales. Entre las demás fibras que corren paralelas a este nervio central figuran:

- La representación de la vida social como un «texto».
- La elevación del texto y el lenguaje al rango de fenómenos fundamentales de la existencia.
- La aplicación del análisis literario a todos los fenómenos.
- El cuestionamiento de la realidad y de la idoneidad del lenguaje para describir la realidad.
- El desdén o rechazo del método.
- El rechazo de las teorías generales o metanarrativas.
- La advocación de la multiplicidad de voces dispares.
- La prioridad concedida a las relaciones de poder y a la hegemonía cultural.

- El rechazo de las instituciones y logros occidentales.
- Un relativismo radical y cierta propensión al nihilismo. (Adaptación de un pasaje de Kuznar 1997.)

Para los posmodernos, la ciencia es un producto ideológico encajado en un contexto cultural particular. Poco tiene de nuevo esta propuesta, dada la atracción inmemorial de que han gozado la sociología del conocimiento (Mannheim 1936), los modelos genéricos del marxismo y del materialismo cultural sobre la relación entre base y superestructura (Blackburn 1972) y el antiguo debate acerca de una ciencia social «despojada de valores». Se ha escrito mucho, por ejemplo, acerca de la influencia del capitalismo clásico del *laissez-faire* sobre la tesis darwiniana de la «lucha por la supervivencia» (por ejemplo, Hofstadter 1955). Otro ejemplo es la influencia de la clase y raza del observador sobre los intentos de llevar a cabo mediciones objetivas de la inteligencia (Kamin 1974). Personalmente, no me plantea ningún problema el descubrimiento posmoderno de que la ciencia está encajada en la cultura y es producto de ella, pues hace tiempo que calificué a la ciencia de modalidad de ideología (aunque una modalidad muy distintiva, *sui generis*).

En sus versiones más radicales, sin embargo, los posmodernos van mucho más allá del reconocimiento de un sesgo debido al observador en el planteamiento y la realización de la indagación científica. A diferencia de Marx y Engels (y otros críticos del positivismo), las figuras punteras del posmodernismo, como Jean-François Lyotard, Paul DeMan, Jacques Derrida y Michel Foucault (al unísono, cuando no individualmente), atacan la totalidad de la empresa científica, incluidos sus fundamentos empíricos, lógicos y ético-morales.

Para los posmodernos no hay dogmas sagrados. La ciencia no se acerca más a la verdad que cualquier otra «lectura» de un mundo incognoscible e indeterminable. «No puede demostrarse nada; no puede desmentirse nada.» (Ferry y Renaut 1988, citados por Rosenau 1992:134.) La verdad es una «ficción convincente». Peor aún: según Michel Foucault, el conocimiento es el discurso del poder:

No hay relación de poder sin la constitución correlativa de una esfera de conocimiento, ni conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder (1984:175).

Lo que preocupa a Foucault no es que la ciencia sea incapaz de descubrir la verdad, sino que es deshumanizante. Con todo, su idea axial de que un modo de discurso es inevitablemente un código de relaciones de poder entre las personas que lo usan

ha contribuido considerablemente a la idea de que la ciencia es simplemente una construcción cultural que, tanto en su forma como en su contenido, e independientemente del deseo de los científicos, lleva profundamente grabados en su interior premisas acerca de la dominación, la supremacía y la autoridad (Gross y Levitt 1994:78).

Así pues, los posmodernos asocian la ciencia y la razón a la dominación y opresión de los regímenes totalitarios. La ciencia, al buscar la «mejor respuesta posible», veta la diversidad y conduce a la intolerancia. Desde el punto de vista posmoderno, los métodos «razonables» son siempre bárbaramente injustos para alguien. Los modernistas, afirman, usan meramente la ciencia y la razón para legitimar sus ideas preconcebidas. En su libro *Post-modernism and the social sciences*, Pauline Rosenau postula que abandonar la razón

significa, para los posmodernos, liberarse de la preocupación, característica de la modernidad, por la autoridad, la eficiencia, la jerarquía, el poder, la tecnología, el comercio (la ética empresarial), la administración, la ingeniería social ... Supone una liberación del apego de la ciencia moderna al orden, la coherencia, la predecibilidad... (1992:129).

Y, en un intento de soltar aún más lastre, los posmodernos tratan de sustituir la ciencia y la razón por la emoción, las sensaciones, la introspección, la intuición, la autonomía, la creatividad, la imaginación, la fantasía y la contemplación (*ibid.*). Dan preeminencia al corazón sobre la cabeza, a lo espiritual sobre lo mecánico, a lo personal sobre lo impersonal.

Los posmodernos rechazan las grandes generalizaciones y las llamadas teorías «totalizadoras». La verdad, además de ser una ficción convincente, es relativa, local, indefinida e interpretativa. Así, debe renunciarse al esfuerzo de recabar datos etnográficos objetivos. En palabras de Marilyn Strathern:

La relación observador/observado no puede seguir equiparándose a la que se da entre sujeto y objeto. El objeto (objetivo) es una producción conjunta. Muchas voces, textos múltiples, autoría plural (1987:264-265).

La antigua premisa que legitimaba al observador que volvía de realizar un trabajo de campo a hablar en nombre de otra sociedad de una «manera determinista ... nos parece hoy repugnante» (*ibid.*).

Modos posmodernos de discurso

Los problemas de la sociedad no deben explicarse en lo sucesivo en función del modo de producción, sino del modo de discurso, y la generación de conocimiento se considera más importante que la producción de bienes o servicios. ¿Puede concebirse una teoría mejor predisuelta a la aprobación de aquella parte de la población activa que se gana la vida vendiendo palabras?

Bajo los auspicios posmodernos, el subjetivismo, relativismo, particularismo y nihilismo se han convertido en temas destacados en antropología (y en otras «disciplinas» socioculturales [Collins 1989]). En conformidad con su adhesión a una perspectiva descoyuntada, de *collage*, de la condición humana, muchos posmodernos han logrado escribir sobre sus pensamientos de una manera exclusiva e impenetrable. Su estilo neobarroco en prosa —con sus cláusulas interiores, sus sílabas entrecomilladas, metáforas y metonimias, piruetas verbales, circunloquios y filigranas— no es un mero epifenómeno: es una alusión burlona a quienes pretenden escribir oraciones sencillas e inteligibles, dentro de la tradición modernista.

Como ilustración tomemos el ejemplo de una epístola de Clifford Geertz, el padre reticente de la antropología interpretativa posmoderna, en un extracto en el que reflexiona sobre el hecho de que las culturas son *collages*, de un libro que pretende informar a los estudiantes licenciados sobre las tendencias de la antropología cultural:

Nuestra respuesta a este, en mi opinión, hecho fundamental es que, también en mi opinión, uno de los mayores desafíos morales a los que nos enfrentamos de nuestros días, capital para la práctica totalidad de los demás retos que se yerguen ante nosotros, desde el desarme nuclear a la distribución equitativa de los recursos del planeta, y en cuyo planteamiento se aconseja una tolerancia indiscriminada, que de ningún modo tienen una premeditación genuina, y mi objetivo en este sentido de entregarme orgulloso, alegre, defensivo o resignado, a los placeres de la comparación envidiosa, nos son igualmente inútiles; aunque este último quizás sea el más peligroso por ser el que probablemente más adeptos atraiga (1994:465).

Posprocesualismo

Una de las expresiones más influyentes del posmodernismo en antropología es el movimiento arqueológico que se autodenomina posprocesualismo. Según la sinopsis de Richard Watson, los posprocesualistas

utilizan argumentos escépticos deconstructivistas para llegar a la conclusión de que no hay un pasado objetivo, y de que nuestras formas de representarnos el pasado no son más que textos que producimos en función de nuestros puntos de vista sociopolíticos. En este sentido, aducen que no hay un mundo objetivo, que el propio mundo es un texto que los seres humanos producen (1990:673).

Ian Hodder, de la Universidad de Cambridge, es el arqueólogo posprocesual más destacado. Propugna que la arqueología generalizadora y evolucionista moderna es deficiente porque no aborda «la construcción significativa de los actos sociales y la particularidad histórica de la cultura humana» (Hodder 1985:22). Para él, el reconocimiento del componente significativo de los actos sociales excluye las interpretaciones que incorporan factores externos a la actuación humana:

Las culturas ... son arbitrarias en el sentido de que sus formas y contenidos no están determinados por nada exterior a ellas ... La cultura, por lo tanto, no es reducible: simplemente, es (1986:2).

La razón de que los científicos prefieran el conocimiento producido de conformidad con los principios epistemológicos de la ciencia no es que la ciencia garantice una verdad absoluta, exenta de sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos, sino que la ciencia es el mejor sistema descubierto hasta el momento para reducir los sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos.

Dar mayor fiabilidad a la etnografía

Los antropólogos de vocación científica tratan de obtener datos fiables, como atestigua la capacidad de observadores independientes de llegar simultáneamente a idénticos descubrimientos. Pero los posmodernos se

apresuran a recordar que pocos elementos de la teoría etnográfica han sido confirmados por la coincidencia en sus conclusiones de dos observadores diferentes. Los etnógrafos han trabajado casi siempre solos, razón por la cual los posmodernos pueden alegar que la objetividad etnográfica es ficticia (Marcus y Fischer 1986; Sanjek 1990:394).

Los criterios supuestamente vanos de la fiabilidad en la ensayística etnográfica, sin embargo, merecen una interpretación teórica completamente diferente. No tengo noticia de que nadie haya señalado que la fiabilidad de las descripciones etnográficas no puede mejorarse porque, por una perversión funesta del universo, es imposible que dos o más etnógrafos utilicen protocolos de investigación semejantes o trabajen al mismo tiempo en la misma comunidad. Sin duda, infinidad de empresas etnográficas se planifican centralizadamente, y en ellas han trabajado conjuntamente muchos equipos de etnógrafos, aunque sus informes o conclusiones finales raramente se hayan presentado como productos del trabajo de un equipo. Resulta obvio que este debate ha sido motivado por circunstancias completamente ajenas a los postulados epistemológicos de los posmodernos. La fiabilidad reducida de las explicaciones etnográficas es trasunto del empobrecimiento de las ciencias sociales, combinado con el sistema altamente individualizado de recompensas académicas que impera de una manera casi universal.

Actuación humana

Como se ha indicado más arriba, el mayor obstáculo para la aceptación de las tesis científicas deterministas sobre la historia es el temor infundado a que despojen a los seres humanos de cualquier motivación por el activismo social y político. A los posmodernos parece aterrarles la mera mención de la palabra «causa». Es como si, por el simple hecho de hablar acerca de las causas de la evolución sociocultural, fuéramos a dejar nuestra especie a merced del yugo y la tiranía de teorías totalizadoras y perversas.

Al defender la ciencia y la objetividad no me mueve el propósito de encubrir el fracaso de la ciencia y la tecnología a la hora de mejorar, por sí solas, la calidad fundamental de la vida humana. Si tuviera que bau-

tizar con un nombre el siglo que se acerca a su fin, lo llamaría «El siglo de los sueños rotos». No ha hecho un mundo lo bastante seguro como para que anide en él la democracia, ni ha desterrado la guerra, erradicado la pobreza, abolido la explotación ni incrementado el nivel de vida en todo el mundo. Más aún; nuestro desencanto se debe en gran medida a las consecuencias involuntarias e imprevistas de la ciencia y la tecnología, como la contaminación ambiental o las burocracias informáticas (Harris 1989:495 y ss.). Pero sería un grave error concluir que, de haberle retirado nuestro apoyo a la ciencia y la tecnología a principios de este siglo, el resultado hubiera sido más satisfactorio.

Hasta que quede demostrado que los costos de la ciencia superan necesariamente sus beneficios, la solución para una ciencia deficiente es hacer ciencia de mejor calidad (Reyna 1994; D'Andrade 1995; Harris 1995). Esto queda especialmente patente en el caso de las consecuencias involuntarias que se pueden evitar y corregir mejorando el componente científico de la antropología en la evaluación de los efectos del cambio tecnológico.

—— Cuarta parte ——

Macroevolución

Orígenes del capitalismo

Un problema recurrente que abordan los estudiosos interesados en los macroprocesos de la evolución sociocultural es por qué el capitalismo se desarrolló primero en Europa y por qué lo hizo entre los siglos XIV y XVI. Stephen Sanderson (1994) ha dado un repaso recientemente a las explicaciones convencionales, exponiendo sus fallos y ofreciendo una teoría personal sobre los orígenes del capitalismo.

Sanderson sugiere que, puesto que el capitalismo se desarrolló de manera independiente en Japón no mucho después de su aparición en Europa, cualquier teoría universal sobre los orígenes del capitalismo debe dar cuenta de ambos casos. Aunque concuerdo plenamente con esta opinión, considero necesario tener presente que determinadas diferencias específicas entre el feudalismo europeo y el japonés son útiles para establecer los orígenes del capitalismo y, por lo tanto, también deben explicarse. En este capítulo, examinaré la teoría de Sanderson desde la perspectiva del materialismo cultural y propondré una nueva teoría, que explica tanto los orígenes del feudalismo y el capitalismo como sus variaciones de acuerdo con el principio de la primacía de la infraestructura.

Definición de capitalismo

Sin duda, la cuestión de los orígenes del capitalismo en Europa y en Japón debe partir de la premisa de que la conjunción de características infraestructurales, estructurales y simbólico-ideacionales que se dio en Europa entre los siglos XV y XVI, y alrededor de dos siglos más tarde

en Japón, representaba algo radicalmente diferente de todos los fenómenos socioculturales precedentes. Entre los rasgos distintivos cabe citar:

- La mercantilización generalizada de casi todos los bienes y servicios, incluidas la tierra y la mano de obra.
- La compraventa de acciones y bonos.
- La búsqueda incesante del lucro por parte de los individuos y empresas en casi todas las fases de los procesos de producción, distribución y consumo.
- La acumulación de los beneficios para crear capital.
- La reinversión del capital para producir más beneficios y más capital, y la imposición de convenios económicos por parte de tribunales y gobiernos.

De hecho, encontramos elementos de este sistema en diversas sociedades no europeas mucho antes del siglo xv. Los mercados, el dinero, los comerciantes, los contratos, la propiedad privada y la producción lucrativa estaban presentes en Sumer y Babilonia, en el Egipto faraónico, en la China Han y en la India del Ganges, así como en la Grecia y Roma antiguas. Sin embargo, en todos estos casos, los elementos capitalistas estaban subordinados a otras estructuras político-económicas. En Mesopotamia, Egipto, la India del Ganges y la China antigua, la gestión de la agricultura por el estado era su fuente principal de riqueza y poder. Los comerciantes florecieron por voluntad de los dirigentes supremos y sus burocracias encargadas de la gestión de la agricultura. El estado creó monopolios sobre las minas, las industrias y los artículos comerciales más lucrativos. Además, ninguna de estas sociedades poseía mercados de trabajo asalariado bien desarrollados. Las tareas básicas de subsistencia recaían sobre los campesinos, a quienes se obligaba, mediante diversas formas de peonaje, servidumbre, esclavitud y dependencia clientelar, a permanecer inmovilizados en los pueblos de sus antepasados.

Muchos elementos del capitalismo estaban también presentes en la vieja Europa, especialmente en las ciudades-estado de Grecia y la Roma republicana. El comercio del vino y del cereal era esencial para la subsistencia de estas sociedades urbanizadas, e impulsó la aparición de una clase comerciante poderosa; pero la producción de estos bienes dependía cada vez más del trabajo de los esclavos, y en proporción muy inferior del trabajo asalariado. En la Atenas del siglo v, de una población de 270.000 personas, entre 80.000 y 100.000 eran esclavos (Stearns *et al.* 1992:135). En el 14 d.C., Italia tenía tres millones de esclavos, el 40 por

100 de la población total. Aunque los esclavos, en tanto que personas, podían ser comprados y vendidos —por lo que hasta cierto punto se convertían en una mercancía—, no les estaba permitido vender su propio trabajo sin el consentimiento de su dueño. De esta forma, la esclavitud en la Grecia y Roma antiguas contradecía directamente una de las características definitorias del capitalismo: la compensación del trabajo mediante el pago de un salario.

La teoría de Max Weber

Fue Max Weber quien ofreció la explicación imperante de por qué el capitalismo surgió en Europa. Firmemente anclado en el bando idealista, Weber ([1904]1958) vinculó el capitalismo a la Reforma protestante. Según él, el protestantismo defendía valores que favorecieron la acumulación de capital: la frugalidad, el trabajo duro y la salvación material y espiritual a través del esfuerzo individual. Aun reconociendo que nunca afirmó que la religión fuese la única causa del capitalismo, la dilatada popularidad de la que ha gozado el punto de vista de Weber es innegable. Ni siquiera en Europa el capitalismo se confinó en los estados protestantes. La Venecia católica, por ejemplo, fue uno de los centros más precoces de desarrollo del capitalismo. Además, como subraya Sanderson, el que se produjera en Japón una transición del feudalismo al capitalismo paralela e independiente —un hecho desconocido para Weber— contradice la esencia de su teoría. Para él, la aparición en Japón de un movimiento supuestamente tardío conducente al capitalismo se explica por el sesgo contemplativo y ascético de las religiones del Lejano Oriente.

Desde un punto de vista materialista cultural, la justificación de esta combinación aparentemente paradójica de religión contemplativa y empuje capitalista es que, por lo general, los componentes simbólicos y expresivos de los sistemas socioculturales se adaptan a la infraestructura y a la economía política. Tanto en Europa como en Japón, las estructuras religiosas tempranas, adaptadas al feudalismo, se amoldaron prestamente al orden capitalista emergente.

Explicaciones marxistas

Las explicaciones marxistas del auge del capitalismo (por ejemplo, Dobb 1966) atribuyen la disolución del feudalismo europeo a las condiciones materiales, pero hacen hincapié en características estructurales como la lucha de clases entre campesinos y señores feudales; por ejemplo, para zafarse de su explotación creciente, los campesinos huyeron a las ciudades, pasando a estar disponibles como mano de obra asalariada. Pero esta interpretación no explica por qué, pese a la no mercantilización de la tierra y el trabajo, las relaciones entre clases se articularon en torno a la explotación, llevándolas al borde de la autodestrucción.

Sanderson teje su teoría en torno a cinco características básicas de Europa y Japón que constituyeron importantes condicionamientos previos para agilizar la transición de la economía feudal a la economía capitalista. Los cinco condicionamientos previos son: demografía, geografía, clima, tamaño y estructura política.

Demografía

Diversas teorías sobre el origen del capitalismo invocan factores demográficos pero, como indica Sanderson, las teorías demográficas vigentes parten de premisas contradictorias. Algunos aseguran que la peste negra, que acabó con la vida de nada menos que la mitad de la población europea entre 1350 y 1450, provocó una grave escasez de la mano de obra y que fue esta escasez, más que ningún otro factor, lo que socavó los cimientos de las relaciones feudales. Otros, entre los que me encuentro, ven en la presión de la población una de las causas más importantes de la peste negra, la anarquía que caracterizó el siglo posterior y el desmoronamiento del modo de producción feudal (Harris y Ross 1987).

La presión demográfica en Europa formó parte, a su vez, de una matriz causal mayor, que constaba de la intensificación de la agricultura, el empobrecimiento del suelo y de los bosques, el recurso a tierras marginales, la disminución de la productividad y otras consecuencias derivadas de forzar los límites del modo de producción feudal (Harris 1977). Personalmente, no encuentro contradictorio el hecho de que la transición inicial al capitalismo ocurriera cuando la población estaba disminuyendo, y no creciendo. La escasez de mano de obra registrada después de 1350

no hizo sino añadir otro conjunto de fuerzas a aquellas que estaban minando el viejo sistema feudal y precipitando la aparición del trabajo asalariado, el comercio y la iniciativa privada. En otras palabras, el repentino descenso de la población en Europa no fue un requisito *sine qua non* de la transición al capitalismo.

Sanderson realiza una contribución significativa en este sentido, al comparar las historias demográficas de Europa y Japón. En ambos casos, la población creció rápidamente durante el periodo feudal, pero Japón no experimentó nada similar a la despoblación europea de 1350-1450. Por lo tanto, podemos concluir que fue la presión de la población, y no la despoblación, lo que promovió el desarrollo del capitalismo:

No hubo una «crisis de subpoblación» que inclinara la balanza del equilibrio de poder entre clases del lado del campesinado, en detrimento de la nobleza, por lo que obviamente no fue un factor causal en la transición al capitalismo en Japón; eso debería hacernos dudar de que la crisis demográfica registrada en la Europa tardomedieval tuviera excesivo peso en la transición europea. Sin embargo, no podemos descartar que la superpoblación haya sido un factor decisivo en Japón y, también, en la transición al capitalismo en Europa (1994:38).

Así, al incluir la «demografía» entre los «condicionamientos previos básicos» de la desintegración del feudalismo, Sanderson acepta como ingrediente fundamental el principio de la primacía de la infraestructura.

Geografía

Sanderson afirma que la situación de Japón y de los principales países capitalistas del noroeste y sur de Europa, junto a grandes masas de agua, constituyó un acicate para la transición al capitalismo. Les permitió emprender el comercio marítimo, un elemento capital en el desarrollo de una economía comercial. Sin embargo, esta aserción no resulta convincente porque China, un rezagado capitalista, comparte el mar con Japón, tiene un litoral extensísimo y llegó a poseer la flota mercante de cabotaje y larga distancia más grande del mundo. Podemos concluir por lo tanto que el acceso a las rutas de comercio marítimo no significó que dichas rutas se utilizaran para promover la aparición de modalidades capitalistas de comercio.

Clima

Sanderson ve en el hecho de que tanto Japón como Europa tengan un clima templado un condicionamiento previo básico. Gracias a este clima templado, Japón pudo zafarse del proceso de «periferialización» que imponían los europeos, quienes llegaron a dominar el sistema capitalista mundial emergente. Sugiere que Japón era un objetivo menos atractivo para la expansión europea que países en los que podían realizarse cultivos tropicales y semitropicales.

El razonamiento implícito en esta opinión es que, a menos que un país pudiera evitar la colonización, nunca podría dar origen a formas sólidas de capitalismo. (No parece ser el caso de lugares como Hong Kong, Brasil e Indonesia.) Como veremos a continuación, el clima sí que forma parte del conjunto de limitaciones y ventajas medioambientales que, junto con los demás componentes de la infraestructura, aportan la solución a nuestro problema, pero, como ha ocurrido en el caso de la geografía, no de la forma que Sanderson sugiere.

Tamaño

En opinión de Sanderson, es significativo que Japón y los ejemplos europeos más precoces de transición al capitalismo fueran países pequeños. Esto se debe a que «es costoso mantener un gran estado porque se van agotando recursos que, sin el aparato estatal, podrían utilizarse más directamente para el desarrollo económico» (1994:39). A mi modo de ver, esta inferencia es harto dudosa, ya que, en igualdad de condiciones, cuanto más grande es un estado más importante es el volumen potencial de su comercio interior y exterior. Además, cualquiera que sea la influencia del tamaño, incluirlo entre los condicionamientos previos básicos del desarrollo del capitalismo conduce a plantearnos un problema más trascendental: ¿por qué eran los reinos de Europa y Japón tan pequeños, y otros estados como China, Mesopotamia y Egipto tan grandes?

Estructura política

Sanderson califica la estructura política descentralizada del feudalismo europeo y japonés de quinto y último condicionamiento previo básico del auge del capitalismo. Argumenta que la descentralización espoleó

la actividad comercial, mientras que los grandes estados centralizados engendraron clases de burócratas indiferentes u hostiles al comercio:

Los grandes imperios burócratas entorpecen la actividad comercial porque supone una amenaza para el régimen tributario a través del cual el estado obtiene excedentes (1994:41).

Concuerdo con las implicaciones de esta observación, pero no basta con considerar a los pequeños estados aislados y descentralizados de la Europa feudal y Japón como estados predispuestos al capitalismo debido a su estructura, y a los imperios centralizados de agricultura planificada de China o Egipto como antagónicos al capitalismo. La esencia del problema radica en averiguar por qué en la Europa medieval y Japón surgieron pequeños estados feudales, y no grandes estados burócratas de agricultura planificada. Igualmente importante es descubrir por qué acabaron imponiéndose en China, Egipto, Mesopotamia y la India del Ganges los grandes imperios de agricultura planificada, y no los reinos feudales. En breve veremos por qué a Sanderson no parecen preocuparle excesivamente estas dos cuestiones clave.

El problema de la cronología

Hasta ahora, me he limitado a comentar la parte de la teoría de Sanderson que se refiere a la cuestión de por qué la transición al capitalismo tuvo lugar primero en Japón y en Europa. Queda todavía por resolver la cuestión de la cronología. Según Sanderson, el capitalismo no podía desarrollarse hasta que la densidad y difusión del comercio mundial hubiese sobrepasado cierto límite:

Después del primer milenio, el nivel de comercialización del mundo fue aumentando a lo largo de los siglos hasta alcanzar finalmente el grado de densidad necesario para desencadenar una eclosión a gran escala del capitalismo. Se había llegado a este límite mínimo de comercialización merced a la expansión de las redes urbanas de comunicación y a la intensificación de la densidad comercial, y ello propició el nacimiento explosivo del capitalismo en las dos zonas del mundo, Europa occidental y Japón, que fueron más receptivas a la actividad capitalista (1994:48).

En opinión de Sanderson, este proceso de intensificación del comercio habría durado 4.500 años.

La razón de su aparente indiferencia ante la cuestión del origen del feudalismo queda así aclarada. El feudalismo simplemente aceleró el proceso de comercialización en el mundo, pero ese mismo límite mínimo de actividad económica se hubiese alcanzado con el tiempo en los imperios de agricultura planificada.

Obsérvese que mi teoría sostiene que, a la larga, *el capitalismo habría aparecido en cualquier caso*, de haber dispuesto de suficiente tiempo para una mayor intensificación de la comercialización mundial ... aunque las sociedades feudales nunca hubiesen existido, al final, el capitalismo habría surgido de forma explosiva. Puede que hubiese llevado mucho más tiempo, posiblemente otro milenio o incluso dos ... pero el capitalismo era una fuerza imparable; su aparición era inevitable (1994:49; las cursivas son del autor).

Sanderson no ofrece una explicación de por qué, de no haber existido el feudalismo, la aparición del capitalismo se hubiese retrasado mil o dos mil años (¿por qué no diez o diez mil años?). Puesto que no hay prueba alguna de que en los estados de agricultura planificada (o cualquier otro tipo de estado no feudal) haya aparecido jamás el capitalismo, el argumento de la inevitabilidad del capitalismo durante determinado lapso de tiempo es indemostrable y arbitrario. Sólo ha habido dos transiciones independientes al capitalismo y ambas tuvieron lugar en estados feudales. Por lo tanto, lo que los hechos nos permiten inferir legítimamente es que el feudalismo fue un condicionamiento previo indispensable del capitalismo. Por lo que cualquier teoría sobre el origen del capitalismo que no explique el origen del feudalismo en términos de proceso será menos satisfactoria que aquella que sí lo haga. Además, determinar en qué condiciones apareció el feudalismo supone utilizar necesariamente un enfoque comparativo que determine en qué condiciones aparecieron otras formas de estado, especialmente los imperios burocratizados de agricultura planificada.

Mi visión personal de los orígenes del feudalismo, los imperios de agricultura planificada y el capitalismo proviene en gran medida de la obra de Karl Wittfogel (1957). Acepto las teorías de Wittfogel con muchas matizaciones, pero considero que la importancia que atribuye a los componentes tecnológicos y ambientales de los sistemas socioculturales constituye la fundamentación infraestructural de la que carecen otros

enfoques, así como que es coherente con las formulaciones paradigmáticas del materialismo cultural y la primacía de la infraestructura. Para Wittfogel, el desarrollo de estados feudales aislados y descentralizados se debió a su modo de producción descentralizado. En Europa, el modo de producción más importante era la agricultura de secano. Este hecho contrasta con la conjunción de elementos tecnológicos y ambientales predominante en los territorios de los grandes estados de agricultura planificada, donde la combinación de climas áridos y cuencas hidrográficas ingentes podía utilizarse para una agricultura de regadío a gran escala.

La productividad de los sistemas de irrigación de Mesopotamia, Egipto, la India del Ganges y China —que Wittfogel denominó sociedades hidráulicas—, se potenció al máximo gracias a la construcción por parte del estado de presas, canales y otras obras hidráulicas gigantes. También contribuyó a ello la creación de servicios eficaces que asignaban mano de obra a las tareas de construcción, mantenimiento y reparación de estas obras y a la gestión de los sistemas de irrigación mediante esas aguas, vitales para la subsistencia. Así, las elites que controlaban las obras hidráulicas controlaban la economía política en una medida que nunca pudo darse en Europa, pues poseían los medios para imponer un poder total sobre inmensos territorios y poblaciones. Sin embargo, ahí donde predominaba la agricultura de secano, la producción no se beneficiaba de la centralización. Tampoco era factible una centralización total del poder. Como pone de relieve Wittfogel, los periodos de absolutismo político europeo siempre estuvieron caracterizados por el contrapeso de otros núcleos de poder, de carácter religioso, comercial y militar.

Pero, ¿cómo encaja Japón en esta explicación, teniendo en cuenta que la conjunción básica de elementos tecnológicos y medioambientales que se daba en dicho país no engendró una agricultura de secano, sino una agricultura de regadío?

Wittfogel era perfectamente consciente de este problema (para un estudio más detenido de su postura, véase Price 1994). Contrariamente a lo que suele pensarse, no propugnó que todas las sociedades que practicaban la irrigación encajaran en el modelo de sociedad hidráulica. La irrigación, cuando se carecía del potencial de los hábitats de las grandes cuencas hidrográficas, podía configurar también modos de producción que él denominó hidroagricultura (cf. Sidky 1996). Japón era una sociedad hidroagrícola, no una sociedad hidráulica:

¿Por qué la economía arrocerá de Japón no está supeditada a grandes obras hidráulicas dirigidas por el gobierno? ... Las peculiaridades del abastecimiento de agua del país no hicieron necesarias ni alentaron obras públicas de envergadura. Innumerables cordilleras compartimentaban las grandes islas del Lejano Oriente; su relieve accidentado fomentó un modelo de cultivo de regadío y aprovechamiento de los recursos hidráulicos fragmentado (hidroagrícola) y no coordinado (hidráulico) ...

Por lo tanto, no pudieron crear una burocracia directiva y ambiciosa capaz de controlar las fuerzas no gubernamentales de la sociedad, como hicieron los hombres del aparato del estado en la China continental (Wittfogel 1957:197-198).

A pesar de las aparentes diferencias entre los componentes tecnológicos y ambientales de las infraestructuras tardofeudales japonesa y europea, deben señalarse las coincidencias básicas en las conjunciones de sus elementos tecnológicos y ambientales. En el periodo tardofeudal, la producción agrícola europea se benefició de una serie de avances tecnológicos como los arados con ruedas, una mejora de los carros, una mayor abundancia de caballos, una mejora en la rotación de los cultivos, la aparición de molinos de agua y de viento y una mayor difusión de los utensilios de hierro. Estos factores se combinaron con una tendencia al crecimiento de la población, la densidad demográfica y la urbanización.

Asimismo, en el Japón tardofeudal, innovaciones como la selección de semillas, el desarrollo de nuevas variedades de arroz, la nivelación de los arrozales, la cosecha doble, la introducción de nuevos instrumentos de trilla y de los abonos comerciales acompañaron al incremento de la población y potenciaron sus efectos (Smith 1966:92 y ss.). De este modo, tanto el Japón como la Europa tardofeudales poseían modalidades de agricultura en evolución y altamente productivas, capaces de mantener a densas poblaciones en constante crecimiento. Esto nos da una idea acerca de las limitadas posibilidades de desarrollo del capitalismo en la amplia mayoría de los demás estados feudales. Por ejemplo, en gran parte del África subsahariana, los estados feudales optaron por la agricultura de secano, practicada sin la ayuda de arados ni animales de tiro.

Dado que existen diferencias sustanciales en la interrelación naturaleza en Japón y Europa, así como en otros rasgos infraestructurales, no era de esperar que los sistemas feudales que se erigieron sobre esos

cimientos fueran completamente uniformes. Como apunta Wittfogel, en ambos casos existieron, junto al soberano y por debajo de él, numerosos señores o vasallos política, económica y militarmente semiindependientes y que sólo prestaban al monarca local servicios limitados y condicionales (1957:417).

En Japón, como en Europa, no había censo, servicio militar ni red nacional de carreteras. Los ejércitos feudales japoneses consistían en pequeñas bandas independientes de guerreros aristócratas que luchaban en nombre de la clase terrateniente, más como caballeros a título individual que como un ejército coordinado (1957:199). Pero, a grandes rasgos, las relaciones feudales japonesas eran más estrechas y ritualizadas y ponían gran énfasis en las lealtades de grupo (Stearns *et al.*, 1992:434). Probablemente hubiera menos reinos rivales y, en general, el feudalismo japonés fuera menos descentralizado que el europeo. (Es posible que hubiera más de mil núcleos de poder independientes en la Europa del siglo XIV [Jones 1987:106], mientras que, en Japón, había unos 250 feudos a mediados del siglo XIX [Smith 1966:202].)

Según Wittfogel, la Iglesia independiente y las ciudades libres y gremiales de Europa no tuvieron su equivalente en Japón (1957:417). Estas diferencias son comprensibles en vista de la infraestructura hidroagrícola de este país. Si la orografía inhibió la aparición de instituciones hidráulicas a gran escala, la práctica de la hidroagricultura requirió un grado de centralización de la gestión mayor que los regímenes europeos de agricultura de secano.

Estas diferencias son fundamentales para un aspecto de la cuestión de la cronología del desarrollo del capitalismo. El hecho de que el capitalismo surgiera en primer lugar en Europa se justifica por el mayor grado de flexibilidad y descentralización del feudalismo europeo.

Queda por aclarar la cuestión de por qué la transición ocurrió cuando lo hizo, en términos de patrones generales. Más que afirmar que la densidad del comercio mundial había alcanzado el límite preciso como culminación de un proceso arbitrario de 4.500 años de duración, y de una manera más acorde con los principios del materialismo cultural, deberían estudiarse más detenidamente los factores demográficos. De 1600 a 1850, Japón experimentó un crecimiento explosivo tanto en las aldeas fortificadas como en las grandes ciudades (Smith 1966:67).

El propio Sanderson observa el rápido aumento de la población en Japón y lo atribuye a la urbanización; como ya he señalado, Europa tam-

bién registró un rápido proceso de urbanización, unido a la parcelación de las tierras y a la presión demográfica (a pesar de la crisis del siglo xiv). Leroy Ladurie (citado por Jones 1987:4) calcula que, a principios del siglo xiv, en Francia, Alemania y Gran Bretaña, el 15 por 100 de la población se dedicaba a la producción urbana y a otros tipos de producción no agrícola. Así, la cronología de la expansión del comercio mundial estuvo vinculada a los componentes tecnológicos, ambientales, productivos y reproductivos de las infraestructuras europea y japonesa.

Cabe reseñar que este punto de vista sitúa las teorías de los sistemas mundiales (Wallerstein 1974) en una perspectiva diferente. No fue el comercio mundial lo que socavó los cimientos del feudalismo, sino el comercio regional, el relacionado con el abastecimiento de alimentos y materias primas de pueblos y ciudades. Como señala el historiador económico Eric Jones (1987:xxviii), Europa estuvo marcada por «un auge temprano del comercio multilateral, a granel y en grandes cantidades, de artículos de uso corriente. Este comercio emanaba de una participación social más amplia en el mercado que la correspondiente al comercio de lujo y, a su vez, alentaba dicha participación». En otras palabras, el hecho de que el comercio mundial alcanzara el límite preciso previsto por Sanderson debe considerarse más una consecuencia del capitalismo que su causa, aunque, por supuesto, ambos factores se interrelacionaron, potenciándose mutuamente.

El desmoronamiento soviético¹

Los recientes acontecimientos acaecidos en la Unión Soviética sólo pueden explicarse en términos sobrenaturales.

FRANCIS IRONS, antiguo analista del Departamento de Defensa, refiriéndose a la profecía de Nuestra Señora de Fátima en 1917, según la cual Rusia sería convertida al catolicismo (Niebuhr 1991).

No se puede poner la teoría en la sopa ni el marxismo en la ropa que llevamos. Si, después de cuarenta años de comunismo, alguien no puede tener un vaso de leche o un par de zapatos, no creará que el comunismo sea buena cosa, por mucho que se le diga.

NIKITA JRUSCHOV (citado por Frankland 1967:149)

En un lapso de tiempo considerablemente corto, la economía política de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas ha atravesado cambios revolucionarios de una magnitud equivalente a los de la revolución bolchevique de 1917. El aparato centralizado de planificación y fijación de precios, la propiedad estatal de los medios de producción, los subsidios y concesiones redistributivos, la regla del partido único y la censura del estado han sido bien desechados, bien eliminados o sustancialmente debilitados y transformados. En la década pasada, los miembros del antiguo bloque soviético buscaron frenéticamente formas de potenciar la presencia de la propiedad privada orientada al lucro.

1. El presente capítulo se inspira en una conferencia pronunciada en la 90.ª reunión anual de la American Anthropological Association, el 23 de noviembre de 1991, en Chicago.

El cariz que han tomado los acontecimientos ha propiciado un espectáculo del que pocos observadores, de Occidente u Oriente, creían poder ser testigos en vida: líderes soviéticos suplicando a Japón y a Occidente que tuvieran a bien comprarles fábricas y equipos a precios de saldo, apóstatas del comunismo tendiendo el sombrero ante el Fondo Monetario Internacional o viajando de un otrora enemigo capitalista a otro e implorando donativos urgentes de alimentos. Igualmente asombrosa ha sido la destrucción del imperio soviético, desgarrado no ya por las cabezas nucleares del exterior sino por una lucha política étnica y nacionalista encajada entre sus propios pueblos.

¿Qué tienen que decir al respecto los antropólogos? Una rama de las ciencias humanas que ignore unos hechos de esta magnitud, que los interprete fundamentalmente en términos de «conocimientos locales» relativizados o que desacredite el intento de comprenderlos en términos de principios de aplicación universal corre el riesgo de verse confinada al vagón de cola de la vida intelectual contemporánea. El propósito del presente capítulo es tratar algunas de las implicaciones teóricas y paradigmáticas sobresalientes de la súbita muerte del comunismo soviético y la hegemonía rusa. De interés palmario a este respecto son las implicaciones de estos hechos para la teoría antropológica, especialmente para el marxismo y las formas alternativas del materialismo.

Estrategias de salvaguardia del marxismo

El derrumbamiento de la economía política soviética ha contribuido a generalizar la creencia de que el marxismo ha muerto (por ejemplo, Hollander 1990). Pocos negarían que el fin del comunismo autoritario de estado a la soviética resta credibilidad a los gobiernos, partidos o movimientos que se presentan como seguidores de un programa marxista (Heilbrunner 1990; Howe 1990); pero, para muchos marxistas, estas derrotas políticas, reales o supuestas, no comportan necesariamente una refutación de las teorías marxistas clásicas (pre-leninistas) de la historia.

Para algunos marxistas occidentales, el desmoronamiento del bloque soviético no constituye siquiera un cuestionamiento serio de las versiones leninistas del marxismo. Achacan este derrumbamiento a la incompetencia política, y no a un fracaso sistémico. Por ejemplo, según Vic-

tor Perlo (1991:11), presidente de la Comisión Económica del Partido Comunista (Estados Unidos), el problema fundamental no radicó en la teoría marxista, sino en la ruptura de la unidad del Partido Comunista soviético. «Indudablemente, sin esa división, la crisis no se habría producido.» (Perlo 1991:17.)

Otros abogados del marxismo aducen que, de hecho, el sistema soviético falseó el programa de Marx de transición a un comunismo genuino. Por ejemplo, si Marx y Engels concibieron una «dictadura del proletariado» como una fase en la transición del capitalismo al comunismo (Draper 1987:26), la dictadura que profetizaron era la del proletariado constituido como una clase dominante por encima de sus enemigos, y no la dictadura de un partido sobre el proletariado. Es ciertamente difícil encontrar en los escritos de Marx y Engels la idea de que la transición al comunismo sólo podría lograrse merced a una dictadura del partido único sobre los trabajadores. En palabras de Engels:

Si algo es seguro, es que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar al poder bajo la forma de una república democrática. Ésa es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado.

Según el Comité Ejecutivo del Partido Socialista de Gran Bretaña:

Es indudable que algo se ha derrumbado en Europa oriental, pero no ha sido el socialismo, el comunismo o el marxismo. Para empezar, habrían debido ser instaurados, cosa que no ocurrió. Lo que sí existió en esos países y sí se vino abajo fue el leninismo y el capitalismo totalitario de estado (1990:5).

También puede desmentirse el derrumbamiento del bloque soviético, interpretándolo como una demostración de las teorías marxistas, con el argumento de que fue la propia Revolución rusa la que violó la prescripción fundamental de Marx para una transición al comunismo (Kolowski 1978). Rusia, con su numeroso campesinado semifudal, era el escenario menos apropiado para la puesta en escena de la obra revolucionaria de Marx. Los marxistas pueden así aducir que, desde su concepción, el «comunismo» ruso fue una aberración, un error terrible. Dado que su ascensión y carácter despótico no fue nunca defendido ni

previsto por Marx, su caída no puede de ninguna forma considerarse una refutación del marxismo.

En palabras del economista Samuel Bowles, las revoluciones acaecidas en el antiguo bloque soviético «han liberado de una pesada carga a los economistas izquierdistas de Occidente» (citado por Wallich y Corcoran 1991:135). Esta argumentación lleva a algunos marxistas occidentales a conclusiones eufóricas. Propugnan que el leninismo-estalinismo no fue una mera degeneración del comunismo, sino su negación misma. Por lo tanto, su desmoronamiento puede permitir que «la auténtica tradición marxista, largo tiempo soterrada, vuelva a la luz del día» (Callinicos 1991:136). Una vez superado su «des crédito», el marxismo real, que desde la década de 1920 es objeto de «persecución y vilipendio», puede resurgir:

Finalmente, el marxismo clásico puede deshacerse del incubo estalinista y aprovechar las oportunidades que le brinda un mundo sacudido por las mayores incertidumbres y convulsiones de las últimas décadas (Callinicos 1991:136).

En un estado de espíritu afín, otros ven en el derrumbamiento del sistema soviético el último de una serie de reveses temporales que han tachonado periódicamente la historia del marxismo, pero de los cuales ha emergido siempre la teoría con sus fundamentos intactos y con mayor vigor que antaño. Michael Buraway, por ejemplo, afirma que, puesto que el marxismo aporta un entendimiento fecundo de las contradicciones internas y la dinámica del capitalismo, cuanto más florezca el capitalismo en el mundo, más se alimentará de ello el marxismo:

Con el ascendente del capitalismo a escala mundial, el marxismo, por consiguiente, una vez más, volverá por sus fueros ... la longevidad del capitalismo garantiza la longevidad del marxismo (Buraway 1990:791-792).

Todos estos intentos de desvincular las teorías marxistas clásicas de la historia de la Unión Soviética están abocados al fracaso. Después de todo, la teoría histórica más importante de Marx es que el capitalismo había de ser sustituido pronto (en cualquier caso, antes de que concluyera el siglo xx) por el comunismo o un sistema de transición hacia el comunismo. Aunque es prácticamente seguro que la economía política hacia

la que se orientan los antiguos miembros del bloque soviético no será el sistema teóricamente desbridado, desregulado y de libre mercado por el que abogan los ideólogos capitalistas, los cambios revolucionarios de la década pasada no pueden considerarse con un mínimo de realismo como los heraldos del comunismo. En efecto, en la situación política actual, el propio término conlleva la misma responsabilidad ante los electores tanto en el antiguo bloque soviético como en Occidente. Así, lo ocurrido en 1990-1991 debe añadirse a la ya larga lista de hechos imprevistos y discrepantes con la teoría que rebaten la mayor parte de las tesis específicas de la historia según Marx (para más ejemplos, véase *infra*).

Desmoronamiento y materialismo cultural

Algunos podrían concluir que la crisis del marxismo merma la credibilidad de los enfoques materialistas en general. Eso no es cierto, al menos en lo que se refiere al materialismo cultural. Sin duda, la transformación del sistema soviético tiene una implicación muy distinta, ya que uno de los principios teóricos básicos del materialismo cultural —la primacía de la infraestructura— ofrece un marco procesual convincente para la comprensión de estos hechos.

Como hemos visto en el capítulo 11, los rasgos infraestructurales, estructurales y simbólico-ideacionales son componentes igualmente necesarios de la vida social humana, pero estos factores no tienen una función simétrica al influir en la adopción o desaparición de las innovaciones socioculturales. Las innovaciones que se producen en la infraestructura tienen grandes posibilidades de ser preservadas y propagadas si potencian la eficiencia productiva y reproductiva en determinadas condiciones ambientales, incluso aunque se dé una marcada incompatibilidad entre ellas y las relaciones y/o ideologías estructurales preexistentes. Además, la resolución de una incompatibilidad profunda entre una innovación infraestructural adaptativa y las características preexistentes de los demás sectores supondrá previsiblemente cambios sustanciales en dichos sectores. En cambio, las innovaciones de naturaleza estructural o simbólico-ideacional serán probablemente descartadas si hay una incompatibilidad profunda entre ellas y la infraestructura.

Declive en la eficiencia de la infraestructura soviética

Una de las inferencias del principio de la primacía de la infraestructura que salta a la vista es que las innovaciones político-económicas (esto es, estructurales) y simbólico-ideacionales introducidas en nombre del materialismo marxista dieron lugar a una infraestructura estancada, en declive o progresivamente más ineficiente. La economía política soviética fracasó por su incapacidad de aceptar la desaparición de su infraestructura basada en la industria pesada y porque coartó innovaciones infraestructurales que habrían permitido superar una creciente crisis tecnológica, demográfica, medioambiental y económica.

Las líneas generales de este fracaso son bien conocidas, por lo que me ceñiré a unos pocos hitos. En vísperas de la *perestroika*, a principios del decenio de 1980, el abastecimiento energético básico de la Unión Soviética atravesaba graves dificultades (Kuhnert 1991:493). La producción siderúrgica y petrolera se estancó en el periodo 1980-1984 (Kuhnert 1991:494). Las plantas de generación y las líneas de transmisión estaban anticuadas y faltas de mantenimiento, como atestiguaban las frecuentes averías y apagones (por no citar el caso de Chernóbil). En el sector agrícola, la producción de cereales, adaptada a las condiciones climatológicas, no registró alza alguna con respecto a la de la década anterior, pese a las grandes inversiones realizadas (FMI 1990:138). Dos tercios del equipo de procesamiento agrícola utilizado en la década de 1980 eran inservibles, pues buena parte del mismo procedía de los decenios de 1950 y 1960 (FMI 1990:51). Entre el 20 y el 50 por 100 de las cosechas de cereal, patatas, azúcar, remolacha y frutas se echaba a perder antes de llegar a las tiendas (Goldman 1987:37). Incluso cuando los abastecimientos eran los precisos, los retrasos en la entrega provocaban escaseces temporales, que generaban largas colas, acaparamiento de productos y racionamientos ocasionales. Entre 1970 y 1987, la producción por unidad de insumo disminuyó a un ritmo superior al 1 por 100 anual (Gregory y Stuart 1990:147). En vísperas de la *perestroika*, todos, empezando por el propio Gorbachov, estaban de acuerdo en que el crecimiento económico per cápita era nulo o negativo (Nove 1989:394).

Se nos presenta un panorama aún más sombrío de la ineficiencia de la infraestructura soviética si sustraemos los costos de la contamina-

ción y el empobrecimiento del medio ambiente del producto nacional. Estaban presentes todas las formas imaginables de contaminación y agotamiento de los recursos, en cantidades tan ingentes que constituían una amenaza para la vida, incluidas las emisiones incontroladas de dióxido de azufre, peligrosos vertederos de residuos nucleares y de todo tipo, erosión del suelo, envenenamiento del lago Baikal y de los mares Negro, Báltico y Caspio, así como el desecamiento del mar de Aral (FMI 1990). Probablemente no sea una coincidencia que, como indica Feshbach (1983), la esperanza de vida de los hombres soviéticos estuviera disminuyendo en vísperas de la *perestroika*.

Además, el bloque soviético estaba muy rezagado con respecto a Occidente en la aplicación de innovaciones de alta tecnología a la producción de artículos no militares. En la década de 1980, la difusión de las innovaciones tecnológicas por todos los sectores de la economía requería el triple de tiempo en la Unión Soviética que en Occidente (Gregory y Stuart 1990:411), mientras las telecomunicaciones, el tratamiento de la información y la biotecnología civiles seguían en estado rudimentario. Una estadística significativa en este sentido es que más de 100.000 pueblos de la Unión Soviética carecían de línea telefónica (FMI 1990:125). La economía civil de la Unión Soviética no sólo adolecía de falta de ordenadores, sino también de robots industriales, copiadoras electrónicas, escáneres ópticos y muchos otros instrumentos de tratamiento de la información que ya se habían impuesto en la industria japonesa y occidental quince o más años antes.

Incompatibilidades estructurales

Cómo el comunismo de estado impidió el desarrollo de las infraestructuras del bloque soviético es también un tema bien conocido, por lo que supongo que un breve resumen será suficiente. Una de las principales causas del mal funcionamiento infraestructural emana de limitaciones inherentes a la economía imperativa de planificación y gestión centralizadas y de su ingente burocracia. En las empresas, los directores eran sometidos a un estrecho control por los jefes de oficina, con objeto de velar por que se ajustaran a una lista excesiva de normas y reglamentos, lo que tuvo varias consecuencias involuntarias. La cuantía de las ayudas concedidas a las empresas en forma de bonos e incentivos se determi-

naba por el número de trabajadores empleados, lo que condujo a la contratación de grandes cantidades de obreros innecesarios (FMI 1990:31). Las cuotas se fijaban asimismo escuetamente en términos cuantitativos, lo que dio lugar a la producción de artículos de baja calidad. Estos valores cuantitativos constituían también una invitación a alcanzar las cuotas mediante imposturas:

Puesto que los salarios, bonos y promociones dependían de que se alcanzaran o no los objetivos fijados por el plan, el sistema de planificación central inducía o, más bien, obligaba, a falsear los resultados (Armstrong 1989:24).

Algo que restó siempre eficiencia a la estructura de poder del estado comunista, como indica la antropóloga Catherine Verdery (1991:442) refiriéndose a Europa oriental, fueron los «presupuestos blandos» de que disfrutaron empresas y compañías. Eso significa que las penalizaciones por una gestión ineficiente e irracional, como la acaparación de medios excesivos, el sobreempleo y las inversiones innecesarias, eran mínimas y no suponían la desaparición de la empresa afectada. Las compañías que operaban con pérdidas siempre podían contar con subsidios para mantenerse a flote.

Por ello, y por el hecho de que los planes centrales suelen sobreestimar las capacidades productivas y elevar cada año los objetivos de producción, las empresas aprenden a acaparar materiales y mano de obra. Hinchon sus necesidades en material de producción y sus requisitos de inversión, con la esperanza de tener suficiente para cumplir o incluso superar los objetivos de producción fijados (Verdery 1991:442).

Estas prácticas conducían a la acumulación de recursos productivos que podrían haber aprovechado mejor otras empresas. Contribuían a la peculiar economía, ilustrada por las escaseces y las colas interminables, que fue la verdadera plaga del bloque soviético, así como a la hipertrofia de la economía secundaria, o informal, caracterizada por la acumulación de empleos, el personalismo y la corrupción mezquina e insidiosa, que llegaba hasta «el empleado que escondía mercancías debajo del mostrador, para sus amigos o parientes o para un soborno» (Verdery 1991:423).

La estructura de poder del comunismo estatal también solía representar un freno a la innovación tecnológica y a su asimilación por el sistema.

El lento ritmo del cambio tecnológico es reflejo en parte del malestar general que producía la constante presión por acomodarse a las órdenes recibidas de arriba. Sin embargo, de una manera más concreta, la estructura de la economía planificada carecía de suficientes incentivos para alentar una conducta más propicia a la innovación. Había pocas recompensas a los directores de empresa que aplicaban procesos de producción o productos nuevos y más eficientes (Berliner 1976; Gregory y Stuart 1990:213). Además, la reducción del factor trabajo propiciada por la mejora de las tecnologías en poco podía contribuir a los «beneficios» de las empresas, sino que, de acuerdo con la teoría oficial del valor-trabajo, revertiría en el consumidor en forma de precios más bajos (Gregory y Stuart 1990:221).

La estructura de poder relacionada con la política económica del bloque soviético era absolutamente incompatible con la transición a una industrialización de alta tecnología y con sus instrumentos, que permiten crear, almacenar, recuperar, copiar y transmitir información a alta velocidad por redes nacionales e internacionales. La explotación de dichas redes suponía un elevado grado de libertad para que los individuos intercambiaran información, tanto vertical como horizontalmente. También requería la existencia de líneas telefónicas y de sistemas de conmutación de líneas de alta velocidad, que pudieran gestionar los flujos de información informática que circularan en cualquier dirección entre los individuos y las empresas.

El sistema soviético de estructura de poder, en cambio, tenía por finalidad impedir el intercambio rápido de la información no sujeta a censura y supervisión por el partido. Sin lugar a dudas, la escasa prioridad conferida a la creación de una red telefónica moderna refleja más la inseguridad del partido comunista que una falta de conocimientos y recursos técnicos. Otro tanto puede decirse de la práctica de cerrar con candado los escasos ordenadores a disposición de las empresas comerciales y de tipificar como un crimen contra el estado la posesión no autorizada de una copiadora.

Explosión del nacionalismo

Aunque sólo sea de pasada, permítaseme sugerir que la *débâcle* infraestructural general explica en no poca medida la oleada nacionalista y separatista que ha conducido a la disolución del imperio soviético.

Las funciones redistributivas del núcleo central de poder no sólo se ejercieron mal, sino de manera desigual. Unas diferencias profundas en las tasas de productividad, el PNB, las agresiones al medio ambiente y las tasas de crecimiento demográfico debilitaron a la URSS en su conjunto. Las repúblicas del Asia central y transcaucásicas, con unas tasas de desempleo feroces y un descenso en el consumo per cápita de carne y productos lácteos, soportaron lo peor de la crisis infraestructural. Quizás la estadística más expresiva sea la de que, en las décadas de 1970 y 1980, la tasa de mortalidad infantil creció en Uzbekistán, Turkmenistán y Kazajistán en un 48, 22 y 14 por 100, respectivamente (Illarianov 1990:9).

Aunque las repúblicas menos desarrolladas recibían subsidios del núcleo central de poder, las transferencias eran, obviamente, insuficientes. Convencidas de que el núcleo central estaba extrayendo más de lo que aportaba, las repúblicas con las infraestructuras más desarrolladas, como el grupo de los países bálticos y Ucrania, llegaron a la conclusión de que el favoritismo del núcleo central con respecto a los ciudadanos rusos y las repúblicas rusas hacía descender sus niveles de vida. Creyeron que, una vez liberados del incubo soviético, podrían acercarse a los parámetros occidentales.

No quiero, ni siquiera en este breve esquema, minimizar el papel de los sentimientos étnicos y lingüísticos a la hora de concitar y dar vida a los movimientos de independencia. Lo que intento dejar claro es que estos sentimientos no se apoyaban sólo en el peso de la historia y la tradición, sino en el estancamiento o empeoramiento de las circunstancias materiales que estos pueblos padecieron en un momento determinado de su historia.

En definitiva: el desmoronamiento del sistema y el imperio soviéticos es una ilustración perfecta del fracaso de una economía política que impidió y deterioró progresivamente el rendimiento de su infraestructura.

¿Primacía de la infraestructura o de la política?

Los hechos que nos permiten concluir que el desmoronamiento del bloque soviético constituye un ejemplo de la primacía de la infraestructura no son tan patentes como uno desearía. Puede argumentarse, de acuerdo con Perlo (1991), que el desmoronamiento fue debido a una

mala sucesión de líderes que carecían de los conocimientos técnicos de gestión y de la determinación necesarios para mantener cohesionado el sistema. Otros defenderán la tesis de que la historia del comunismo de estado viene a refutar, en último término, la primacía de la infraestructura. Dado que la economía imperativa soviética duró setenta años, este episodio no demuestra en modo alguno que la infraestructura sea la variable subordinada y que la política esté «al mando». Como impugnación de esta teoría, sostengo que las trabas a las que se enfrentó la infraestructura soviética no alcanzaron dimensiones críticas hasta las décadas de 1960 o 1970. Tras la Segunda Guerra Mundial, el crecimiento de la economía soviética aún era lo bastante rápido para dar crédito a las previsiones de Nikita Jruschov de que el nivel de vida comunista habría superado el de Estados Unidos antes de 1970 y de que el capitalismo sería enterrado antes de que acabara el siglo en curso (Frankland 1967:149-150).

La ventaja paradigmática de la primacía de la infraestructura sobre la tesis de la «política al mando» no consiste simplemente en el hecho de que, tarde o temprano, la política que subvierta el rendimiento de la infraestructura será desechada, sino sobre todo en la afirmación adicional de que, en igualdad de condiciones infraestructurales, los rasgos estructurales y simbólico-ideacionales siguen sendas convergentes, mientras que la teoría de la «política al mando» es inherentemente indiferente a cualquier explicación de los principios de la dirección que toma el cambio. Así, la demostración de la primacía de la infraestructura no radica sólo en el desmoronamiento soviético, sino en los tipos de sociedades que sustituirán al desacreditado modelo soviético.

En caso de que esta disolución fuera realmente no sistémica y explicable sólo en términos de opción y contraopción individual —de ejercicio del poder y resistencia al poder—, las formas de la vida social que surgieran de las ruinas del comunismo soviético diferirían enormemente entre sí y con respecto a las modalidades en evolución de las sociedades industriales del mundo entero, y no habría que excluir la posibilidad de un retorno a regímenes leninistas y estalinistas. Por otra parte, si el desmoronamiento formara parte de un proceso conducente al ajuste sistémico de los componentes estructurales y simbólico-ideacionales con infraestructuras basadas en la industria pesada, cabría esperar que las repúblicas soviéticas industrializadas y Europa del Este siguieran sendas convergentes, que condujeran a sistemas similares a los que han

aparecido en las sociedades industriales avanzadas de Europa, Japón y Estados Unidos.

La creencia de que dicha convergencia había de producirse (pese a sus connotaciones en términos de determinismo marxista [Gellner 1990]) fue muy popular en Occidente durante la década de 1960 (Kerr 1960; Galbraith 1967; Sorokin 1961; Form 1979) y, en menor grado, en el Este (Sajárov 1970). En la década de 1980, sin embargo, cuando parecía que la Unión Soviética formaría parte permanente de los gigantes industriales y las superpotencias militares, se impuso la convicción, en el Este y el Oeste, de que esta pareja nunca convergería.

Al proceder a un segundo examen de la relación entre las estructuras políticas y económicas y la industrialización después de veinte años de guerra fría, Clark Kerr llega a la conclusión de que

cuando menos, el industrialismo era mínimamente compatible con más de una estructura económica o política, tanto de economía planificada como libre, así como con las combinaciones de ambas, y con el monopolio o la competencia por el poder político, así como con las combinaciones de ambos (1983:74).

En vísperas de la *perestroika*, se dijo en Occidente que «esa defensa [de la convergencia] parece absurda» (Davis y Scase 1985:5). Todavía en 1989, un destacado economista reformista soviético calificó a la convergencia de «ficción», insistiendo en que el cambio en las relaciones organizativas, tecnológicas y directivas de la Unión Soviética «no revela ... la formación de ningún tipo de sistema mixto» (Shishkov 1989:26). Pero, una vez que el conjunto del antiguo bloque comunista hubo adoptado las elecciones, la privatización, los mercados bursátiles, el «socialismo de mercado» y la globalización, fue el concepto de sistemas incombinales lo que se convirtió en una ficción.

De nuevo Marx

Para que el marxismo conserve algo de credibilidad, es necesario despojarlo de la mayor parte de las teorías expuestas en su canon clásico. Pero, ¿le queda algo al marxismo después de despojarlo de fabulaciones teóricas como la depauperización implacable del proletariado, el

desarrollo de la conciencia de la clase obrera, la subordinación de los intereses de género y etnia a la unidad de la clase, la irreconciliabilidad de los intereses de clase, el triunfo inevitable del proletariado, las naturalezas incompatibles de capitalismo y comunismo y la certeza dialéctica de que el comunismo ha de sustituir al capitalismo? Sí, sin lugar a dudas, pues subsiste el hecho de que el principio de la primacía de la infraestructura es una versión derivada, aunque sustancialmente modificada, de una parte fundamental del dogma marxista clásico. No puedo resistir a la tentación de recordar que la descripción más célebre de Marx de la dinámica de la historia puede aplicarse con una precisión sobrecohedora a lo que está ocurriendo en el antiguo bloque soviético. En el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx escribió:

Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de esas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social (Marx [1859] 1970:21).

La formulación de Marx de la dinámica de la historia ha quedado desdibujada durante mucho tiempo en el debate sobre si consideraba las relaciones de producción (o la estructura económica) independientes de las fuerzas productivas, y si las fuerzas productivas poseían una primacía explicativa sobre las relaciones de producción. El filósofo G. A. Cohen (1978) ha rebatido convincentemente el punto de vista más ortodoxo, según el cual Marx fundió ambos factores —fuerzas y relaciones de producción— en los «cimientos económicos» de la sociedad. Cohen alega que Marx aceptaba la primacía de las fuerzas de producción, que concebía esencialmente como la primacía de la tecnología.

Esta interpretación tiende un puente sobre el abismo que separa el marxismo clásico del materialismo cultural, pero relega al olvido los aspectos ecológicos y demográficos de la infraestructura. Además, cuando Cohen califica a Marx de determinista tecnológico, olvida que ese calificativo no cuadra con el hecho de que, en *El capital*, omite llamativamente calificar el cambio tecnológico de fuerza motriz que espoleó la transición del feudalismo al capitalismo (Miller 1981). Sea como fuere,

el destino singularmente irónico de la teoría de la historia de Marx es que es perfectamente aplicable sólo si no es el capitalismo, sino el comunismo a la soviética, lo que constituye la traba para las fuerzas productivas.

Una matización

Después de examinar la relación entre la economía política del comunismo de estado y algunas de las principales deficiencias de las infraestructuras del bloque soviético, quisiera aclarar que no coincido con la opinión de que el desmoronamiento del sistema soviético demuestre que el capitalismo es el «final de la historia» (Fukuyama 1989) o que el «capitalismo ha triunfado»:

La historia atribuirá a este año la victoria de la economía política de Adam Smith sobre la de Karl Marx, el triunfo del capitalismo occidental y la democracia sobre el comunismo y la dictadura soviéticos (Tobin 1991:5).

Aunque las disfunciones de los sistemas neocapitalistas son sin duda menos catastróficas que las del bloque soviético, no dejan de originar una gran inestabilidad y una presión en pro del cambio. Ambos sistemas han dado lugar a peligros y agresiones al medio ambiente que amenazan la vida humana, ambos padecen conflictos étnicos y raciales, ambos sufren graves problemas de vivienda, ambos adolecen de una hipertrofia de la burocracia, ambos están minados por la corrupción, la desinformación y las estafas entre sus estamentos más elevados, ambos han hecho peligrar la supervivencia del género humano con sus armamentos nucleares y ambos derrochan en cantidades prodigiosas la energía y el talento de los hombres, como puede apreciarse en las repetidas crisis de desempleo y superproducción, a las que el capitalismo todavía tiene que encontrar un remedio. Un sistema con deficiencias tan flagrantes no puede representar la culminación de la historia.

No son solamente los problemas por resolver del capitalismo los que garantizan la evolución ininterrumpida de modalidades y relaciones socioculturales novedosas, tanto en Occidente como en el antiguo bloque soviético. Los cambios drásticos acaecidos en la infraestructura capitalista —asociados a la reducción de las tasas de fertilidad, el enveje-

cimiento de la población, los peligros medioambientales, la expansión de la producción de servicios e información, la robotización, las nuevas técnicas de diseño y fabricación asistidos por ordenador, las transmisiones vía satélite y la ingeniería biológica— ya han alumbrado una nueva generación de modificaciones de gran calado en el nivel político-económico y simbólico-ideacional de los países capitalistas más destacados. Entre dichos cambios cabe destacar la difusión e interpenetración, sin parangón en la historia, de las corporaciones transnacionales, la aparición de empresas apátridas, el nacimiento del «heteroconsumismo» (Colson y Kottak 1990; Levitt 1991) como la ideología más popular del mundo, la creación de bloques comerciales supranacionales como la Unión Europea y la agudización de la crisis y el desarrollo desigual del antiguo Tercer Mundo. A la antropología le resultará cada vez más difícil legitimarse si rechaza categóricamente cualquier intento de combinar el estudio del microcosmos local con el estudio de estos y otros fenómenos registrados a escala mundial.

En su ensayo, Fukuyama llega a la conclusión de que la culminación de la historia se producirá cuando triunfe la instauración de la idea de la libertad en la ideología del liberalismo económico y político de Occidente, un punto de vista de corte hegeliano, como confiesa el propio autor. Aún deberán llevarse a buen puerto algunos acontecimientos luctuosos (como una posible guerra entre India y Pakistán) pero, para calificar estos hechos de «historia», «habría que demostrar que tales acontecimientos fueron propiciados por una idea sistemática de la justicia política y social determinada a derrocar el liberalismo» (Fukuyama 1989, 1990:22). Cuesta comprender por qué insiste Fukuyama en que nada podrá ser jamás más racional y libre que la economía y la política liberal. Los antropólogos, tanto los idealistas como los materialistas, rechazarán sin duda esta resurrección de las ideas eurocéntricas que tenía Hegel sobre el progreso.

Por último, la primacía de la infraestructura no presupone que las limitaciones materiales impuestas al resto de la vida social coarten nuestra libertad de intervenir y guiar la selección de otros futuros, pues las limitaciones corren parejas con oportunidades, ocasiones de innovar que pueden ampliar y potenciar las ventajas derivadas de la vida social para el conjunto de la humanidad. El reconocimiento de la primacía de la in-

fraestructura no implica que se reste importancia a la actuación humana consciente, sino que meramente pone de relieve la trascendencia de contar con teorías sólidas sobre la historia que puedan guiar las opciones humanas conscientes. Si algo demuestra la historia del bloque soviético, es que las intervenciones y los repartos conscientes de poder llevados a cabo bajo los auspicios de macroteorías inadecuadas de la evolución sociocultural conducen ineluctablemente a consecuencias imprevistas y catastróficas (Scott 1988). Es cierto que el saber siempre está en entredicho, y es cierto que, por sí mismo, como tantos antropólogos han afirmado recientemente, el saber no es una garantía de libertad; pero la libertad es impensable sin él.

Bibliografía

- Adams, Hunter (1990), *African-American Baseline Studies 1990*.
- Alexander, Richard (1974), «Evolution of social behavior», *Annual Review of Ecological Systems*, 5: 325-383.
- Armstrong, G. Patrick (1989), «Gorbachev's nightmare», *Crossroads*, 29: 21-30.
- Barton, C. Michael y Geoffrey Clark (1997), «Evolutionary theory in archaeological perspective», en *Rediscovering Darwin: Evolutionary theory and archaeological exploration*, Archaeological Papers, Arlington, Va., American Anthropological Association.
- Beals, Ralph y Harry Hoijer (1971), *An introduction to anthropology*, 4.^a ed., Nueva York, Macmillan.
- Beattie, John (1968), «Understanding and explanation in social anthropology», en *Theory in anthropology*, editado por R. Manners & D. Kaplan, Chicago, Aldine.
- Benedict, Ruth (1940), *Race: Science and politics*, Nueva York, Modern Age Books.
- (1943), *Race and racism*, Londres, Labour Book Service.
- Benedict, Ruth y Mildred Ellis (1942), *Race and cultural relations: America's answer to the myth of a master race*, Washington, D.C., National Council for the Social Studies, National Association of Secondary School Principals, National Education Association.
- Benedict, Ruth y Gene Weltfish (1947), *In Henry's back yard: The races of mankind*, Nueva York, H. Schuman.
- Berliner, Joseph S. (1976), *The innovation decision in Soviet industry*, Cambridge, MIT Press.
- Bernal, Martin (1991), *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Bernard, H. R., P. D. Killworth, D. Kronenfeld y L. Sailer (1984), «The problem of informant accuracy: The validity of retrospective data», *Annual Review of Anthropology*, 13: 495-517.

- Beyerchen, Allan (1993), «What we know about Nazism and science», *Social Research*, 59: 615-641.
- Blackburn, Robin, ed. (1972), *Ideology in social science: Readings in critical social theory*, Nueva York, Vintage.
- Boas, Franz (1911), *The mind of primitive man*, Nueva York, Macmillan.
- Bohannon, Paul (1963), *Social anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston (hay trad. cast.: *Antropología*, McGraw Hill. Trad. de Mercedes Valles).
- (1973), «Rethinking culture: A project for current anthropologists», *Current Anthropology*, 14: 357-372.
- Borofsky, Robert, ed. (1994), *Assessing cultural anthropology*, Nueva York, McGraw Hill.
- Boyd, Robert y Joan Silk (1997), *How humans evolved*, Nueva York, W. W. Norton.
- Brace, Loring (1983), «Clines and clusters versus race: A test in Ancient Egypt», *American Journal of Physical Anthropology*, 36: 1-31.
- (1996), Reseña de *The Bell Curve*, *Current Anthropology*, 37, suplemento S: 156-161.
- Bradley, Michael (1978), *The iceman inheritance: Prehistoric sources of western man's racism, sexism, and aggression*, Toronto, Dorset.
- Buraway, Michael (1990), «Marxism as science: Historical challenges and theoretical growth», *American Sociological Review*, 55: 775-793.
- Callinicos, Alex (1991), *The revenge of history: Marxism and the East European revolutions*, Oxford, Polity Press.
- Cassidy, C. (1987), «World-view conflict and toddler malnutrition: Change agent dilemmas», en *Child survival: Anthropological perspectives on the treatment and maltreatment of children*, editado por Nancy Scheper-Hughes, Boston, D. Reidel.
- Clifford, James y George Marcus, eds. (1986), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press (hay trad. cast.: *Retóricas de la antropología*, Júcar, 1991. Trad. de José-Luis Moreno-Ruiz).
- Cohen, Gerald A. (1978), *Karl Marx's theory of history: A defense*, Princeton, Princeton University Press.
- (1988) *History, labour and freedom: Themes from Marx*, Nueva York, Oxford University Press.
- Collins, Randall (1989), «Sociology: proscience or antisience?», *American Sociological Review*, 54: 124-139.
- Colson, Elizabeth y Conrad Kottak (1990), «Multi-level linkages and longitudinal studies». Documento presentado en la 89.ª reunión de la American Anthropological Association, Nueva Orleans.
- Comité Ejecutivo del Partido Socialista de Gran Bretaña (1990), «Socialism has not failed», *Socialist Standard*, 86 (enero): 2-6.
- Coon, Carleton (1965), *The living races of man*, Nueva York, Knopf (hay trad. cast.: *Adaptaciones raciales*, Labor, 1984. Trad. de Begoña Bermejo Arano).
- D'Andrade, Roy (1995), «Moral models in anthropology», *Current Anthropology*, 36: 409 y ss.
- Davenport, Charles (1912), *Heredity and eugenics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Davis, Howard y Richard Scase (1985), *Western capitalism and state socialism: An introduction*, Oxford, Basil Blackwell.
- Dawkins, Richard (1976), *The selfish gene*, Nueva York, Oxford University Press (hay trad. cast.: *El gen egoísta*, Salvat, 1993. Trad. de José Tola y Juana Robles).
- Dickeman, Mildred (1979), «Female infanticide and reproductive strategies of stratified human societies», en *Sociobiology and human social organizations*, editado por Napoleon Chagnon y William Irons, North Scituate, Massachusetts, Duxbury.
- Dixon, Roland (1923), *The racial history of man*, Nueva York, C. Scribner and Sons.
- Dobb, M. (1947), «Marx on precapitalist economic formations», *Science and Society*, 30: 319-325.
- Draper, Hal (1987), *The dictatorship of the proletariat from Marx to Lenin*, Nueva York, Monthly Review.
- Duncan, Greg, Jeanne Brooks-Gunn y Pamela Klebandy (1993), *Economic deprivation and early childhood development*, Ann Arbor, University of Michigan.
- Durham, William H. (1991), *Coevolution: Genes culture, and human diversity*, Stanford, Stanford University Press.
- Durkheim, Emile [1893] (1938), *The division of labor in society*, Nueva York, Macmillan (hay trad. cast.: *La división del trabajo social*, Akal, 1987. Trad. de Carlos García Posada).
- Edgerton, Robert (1992), *Sick societies: Challenging the myth of primitive harmony*, Nueva York, Free Press.
- Ember, Carol y Melvin Ember (1990), *Anthropology*, 6.ª ed., Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Ferguson, B. (1995), «Infrastructural determinism», en *Science, materialism, and the study of culture*, editado por Martin Murphy y Maxine Margolis, Gainesville, University Press of Florida.
- Feshbach, Murray (1983), «Issues in Soviet health problems», en *Soviet economy in the 1980s: Problems and prospects*, selección de documentos

- remitidos al Comité Conjunto de Economía, Congreso de Estados Unidos, 31 de diciembre de 1982, Washington, D.C., Government Printing Office.
- Fondo Monetario Internacional (1990), *The economy of the USSR: Summary and recommendations*, Washington, D.C., Banco Mundial.
- Form, William (1979), «Comparative industrial sociology and the convergence hypothesis», *Annual Review of Sociology*, 5: 1-25.
- Foucault, Michel (1984), *Foucault reader*, Nueva York, Pantheon.
- Frankland, Mark (1967), *Kruschev*, Nueva York, Stein and Day.
- Freeman, Derek (1983), *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge, Harvard University Press.
- Fukuyama, Francis (1989), «The end of history?», *National Interest*, 16 (verano): 3-18 (hay trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, 1996. Trad. de P. T. Elías).
- (1990), «A reply to my critics», *National Interest*, 17 (invierno): 21-28.
- Galbraith, John Kenneth (1967), *The new industrial state*, Boston, Houghton Mifflin (hay trad. cast.: *El nuevo Estado industrial*, Ariel, 1984. Trad. de Manuel Sacristán).
- Galton, Francis (1908), *Memories of my life*, Londres, Methuen.
- Geertz, Clifford (1973), *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books (hay trad. cast.: *Interpretación de las culturas*, Gedisa, 1988. Trad. de Alberto L. Bixio).
- (1976), «From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding», en *Meaning in Anthropology*, editado por K. Basso y H. Selby, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- (1994), «The uses of diversity», en *Assessing cultural anthropology*, editado por Robert Borofsky, Nueva York, McGraw Hill.
- Gellner, Ernest (1990), «The theory of history: East and West», *Slavic Review* (abril-septiembre): 141-150.
- Goldman, Marshall I. (1987), *Gorbachev's challenge: Economic reform in the age of high technology*, Nueva York, W. W. Norton.
- Goodenough, Ward (1964), «Cultural anthropology and linguistics», en *Language in culture and society*, editado por Dell Hymes, Nueva York, Harper and Row.
- (1965), «Rethinking status and role», en *The relevance of models for social anthropology*, editado por M. Banton, Nueva York, Praeger.
- Gregory, Paul R. y Robert Stuart (1990), *Soviet economic structure and performance*, 4.ª ed., Nueva York, Harper and Row.
- Gross, Paul y Norman Leviitt (1994), *Higher superstition: The academic left and its quarrels with science*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- Hames, Raymond (1992), «Time allocation», en *Evolutionary ecology and human behavior*, editado por Eric Alden Smith y Bruce Winterhalder, Nueva York, Aldine De Gruyter.
- Harner, M. (1977), «The ecological basis for Aztec sacrifice», *American Ethnologist*, 4: 117-135.
- Harris, Marvin (1958), *Portugal's African wards*, Nueva York, American Committee on Africa.
- (1964), *The nature of cultural things*, Nueva York, Random House.
- (1968), *The rise of anthropological theory*, Nueva York, Crowell (hay trad. cast.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1993. Trad. de Ramón Valdés del Toro).
- (1975), «Why a perfect knowledge of all the rules one must know in order to act like a native cannot lead to a knowledge of how natives act», *Journal of Anthropological Research*, 30: 242-251.
- (1977), *Cannibals and kings: The origins of cultures*, Nueva York, Random House (hay trad. cast.: *Caníbales y reyes*, Madrid, Alianza, 1995. Trad. de Horacio González).
- (1979), *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*, Nueva York, Random House (hay trad. cast.: *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1994. Trad. de Gonzalo Gil).
- (1985), *Good to eat*, Nueva York, Simon and Schuster (hay trad. cast.: *Bueno para comer*, Madrid, Alianza, 1990. Trad. de J. Calvo Basarán y G. Gil Molina).
- (1989), *Our kind*, Nueva York, Harper and Row (hay trad. cast.: *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 1995. Trad. de Gonzalo Gil, Joaquín Calvo e Isabel Heimann).
- (1994a), «Cultural materialism is alive and well and won't go away until something better comes along», en *Assessing cultural anthropology*, editado por Robert Borofsky, Nueva York, McGraw Hill.
- (1994b), *Cultural anthropology*, 4.ª ed., Nueva York, Harper Collins (hay trad. cast.: *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1995. Trad. de Vicente Bordoy).
- (1995), Comentarios sobre artículos de Nancy Scheper-Hughes y Roy D'Andrade, *Current Anthropology*, 36: 423-424.
- Harris, Marvin, Gomes Consorte, J. Lang y B. Byrne (1993), «Who are the whites?», *Social Forces*, 72: 451-462.
- Harris, Marvin y E. Ross, eds. (1987), *Death, sex, and fertility: Population regulation in preindustrial and developing societies*, Nueva York, Columbia University Press (hay trad. cast.: *Muerte, sexo y fecundidad*, Madrid, Alianza, 1991. Trad. de Fernando Santos Fontenla).
- Haviland, William (1993), *Cultural anthropology*, 7.ª ed., Orlando, Harcourt Brace Jovanovich.
- Hayden, Brian, ed. (1992), *A complex culture of the British Columbia Plateau*, Vancouver, University of British Columbia Press.

- Headland, Thomas, K. Pike y M. Harris, eds. (1990), *Emics and etics: The insider-outsider debate*, Newbury Park, California, Sage.
- Heilbrunner, Robert (1990), «The world after communism», *Dissent* (otoño): 429-432.
- Herrnstein, Richard y Charles Murray (1995), *The bell curve: intelligence and class structure in American life*, Nueva York, Free Press.
- Hoberman, John (1997), *Darwin's athletes: How sport has damaged Black America and preserved the myth of race*, Boston, Houghton Mifflin.
- Hodder, Ian (1982), *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), «Postprocessual archaeology», *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8: 1-25.
- (1986), *Archaeology as long term history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1991), «Interpretive archaeology and its role», *American Antiquity*, 56: 7-18.
- Hofstadter, Richard (1955), *Social Darwinism in American thought*, Boston, Beacon.
- Hollander, Paul (1990), «Communism's collapse won't faze the Marxists in academe», *Chronicle of Higher Education* (23 de mayo): A44.
- Horgan, John (1995), «Get smart, take a test», *Scientific American* (noviembre): 12 y ss.
- Howard, Michael y Janet Dunaif-Hattis (1992), *Anthropology: Understanding human adaptation*, Nueva York, Harper Collins.
- Howe, Irving (1990), «Some dissenting comments», *Dissent* (otoño), 432-435.
- Illarianov, A. (1990), «Eurasian market», *Twentieth Century and Peace* (junio): 7-11.
- Jensen, Arthur (1969), «How much can we boost IQ and scholastic achievement?», *Harvard Educational Review*, 29: 1-123.
- Johnson, A. (1974), «Ethnoecology and planting practices in a swidden agricultural system», *American Ethnologist*, 1: 87-101.
- (1982), «Reductionism in cultural ecology: The Amazon case», *Current Anthropology*, 23: 413-428.
- Jones, Eric (1987), *The European miracle: Environments, economies, and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Kamin, Leon J. (1974), *The science and politics of I.Q.*, Potomac, Md, L. Erlbaum (hay trad. cast.: *Ciencia y política del cociente intelectual*, Madrid, Siglo XXI, 1983. Trad. de Pilar Soto).
- Kaplan, Hillard y Kim Hill (1992), «The evolutionary ecology of food acquisition», en *Evolutionary ecology and human behavior*, editado por Eric Alden Smith y Bruce Winterhalder, Nueva York, Aldine De Gruyter.
- Keller, Janet (1992), «Schemes for schemata», en *New directions in psychological anthropology*, editado por Tim Schwartz, G. White y C. Lutz, Nueva York, Cambridge University Press.
- Kennichel, Arthur (1996), *Weight design for the 1992 Survey of consumer finances*, Washington, D.C., Reserva Federal.
- Kerr, Clark (1960), *Industrialism and industrial man: The problems of labor and management in economic growth*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- (1983), *The future of industrial societies: Convergence or continuing diversity?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Kochar, V. K. (1976), «Human factors in the regulation of parasitic infections», en *Medical Anthropology*, editado por F. Grollig y H. Halley, The Hague, Mouton.
- Kolakowski, L. (1978), *Main currents of Marxism: Its origins, growth and dissolution*, Nueva York, Oxford University Press (hay trad. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1993. Trad. de Jorge Virgil).
- Kottak, Conrad (1991), *Cultural anthropology*, 5.ª ed., Nueva York, McGraw-Hill (hay trad. cast.: *Antropología*, McGraw Hill, 1994. Trad. de José C. Lisón).
- Kroeber, Alfred (1948), *Anthropology*, Nueva York, Harcourt Brace.
- Kroeber, Alfred y Talcott Parsons (1958), «The concept of culture and of social systems», *American Sociological Review*, 23: 582-583.
- Kuhnert, Caroline (1991), «More power for the Soviets: Perestroika and energy», *Soviet Studies*, 43(3): 491-506.
- Kuznar, Lawrence (1997), *Reclaiming a scientific anthropology*, Walnut Creek, California, AltaMira.
- Lesser, Alexander (1981), «Franz Boas», en *Totems and teachers: Perspectives on the history of anthropology*, editado por Sydel Silverman, Nueva York, Columbia University Press.
- Levine, Nancy (1988), *The dynamics of polyandry*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1972), «Structuralism and ecology», *Barnard Alumnae* (primavera): 6-14. [Reimpreso en *Readings in Anthropology*, editado por A. Weiss, Guilford, Connecticut, Dushkin.]
- Levitt, Theodore (1991), *Thinking about management*, Nueva York, Free Press. (hay trad. cast.: *Reflexiones en torno a la gestión de empresas*, Díaz de Santos, 1991).
- Lieberman, Leonard y Rodney Kirk (1997), «Teaching about human variation: An anthropological tradition for the twenty-first century», en *The teaching of anthropology: Problems, issues, and decisions*, editado por Conrad Kottak, Jane White, Pat Rice y Richard Furlow, Mountain View, California, Mayfield.

- Lowie, Robert (1920), *Primitive society*, Nueva York, Boni and Leveright.
- (1937), *History of ethnological theory*, Nueva York, Farrar and Rinehart.
- Mannheim, Karl (1936), *Ideology and utopia*, Nueva York, Harcourt Brace (hay trad. cat.: *Ideología i utopia*, Barcelona, Península, 1987. Trad. de Joan Fontcuberta Gel).
- Marano, L. (1982), «Windigo psychosis: The anatomy of an emic-etic confusion», *Current Anthropology*, 23: 385-412.
- Marcus, G. y M. Fischer (1986), *Anthropology as cultural critique*, Chicago, University of Chicago Press.
- Margolis, Maxine y Martin Murphy, eds. (1995), *Science, materialism, and the study of culture*, Gainesville, University Press of Florida.
- Marx, Karl [1859] (1970), *A contribution to the critique of political economy*, Nueva York, International Publishers (hay trad. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1970. Trad. de J. Merino).
- Mead, Margaret (1928), *Coming of age in Samoa*, Nueva York, W. Morrow (hay trad. cast.: *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, 1995. Trad. de Elena Durkelsky Yoffe).
- (1942), *And keep your powder dry*, Nueva York, W. Morrow.
- Miller, Barbara (1981), *The endangered sex*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.
- Molnar, Stephen (1983), *Human variation: Races, types, and ethnic groups*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- (1992), *Human variation: Races, types, and ethnic groups*, 3.ª ed., Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Montagu, Ashley (1950), *Statement on race: An extended discussion in plain language of the UNESCO statement by experts on race problems*, Nueva York, Schuman.
- Moore, John (1994), «Ethnogenetic theories», *National Geographic Research and Exploration*, 10: 10-23.
- Mulder, Monique Borgerhoff (1992), «Reproductive decisions», en *Evolutionary ecology and human behavior*, editado por Eric Alden Smith y Bruce Winterhalder, Nueva York, Aldine De Gruyter.
- Nanda, Serena (1991), *Cultural anthropology*, 4.ª ed., Belmont, California, Wadsworth.
- Neisser, Ulrich, ed. (1998), *The rising curve: Long term gains in IQ and related measures*, Washington, D.C., American Psychological Association.
- Niebuhr, R. Gustav (1991) «Fatima fever: Did Mary prophesy Soviet goings-on?», *Wall Street Journal* (27 de septiembre), p. 1.
- Nove, Alec (1989), *An economic history of the USSR*, Londres, Penguin Books (hay trad. cast.: *Historia económica de la Unión Soviética*, Madrid, Alianza, 1993. Trad. de Miguel Paredes Marcos).
- Obeyesekere, Gananath (1992), *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- O'Meara, Tim (1997), «Causation and the struggle for a science of culture», *Current Anthropology*, 38(3): 399-418.
- Oppenheimer, Valerie (1982), *Work and the family: A study in social demography*, Nueva York, Academic Press.
- Ortiz de Montellano, Bernard (1993), «Melanin, Afrocentricity, and pseudo-science», *Yearbook of Physical Anthropology*, 36: 33-58.
- Paredes, Anthony (1997), «Race is not something that you can see», *Anthropology Newsletter*, 38(9): 1 y ss.
- Parsons, Talcott (1961), «An outline of the social system», en *Theories of society*, editado por Talcott Parsons, Glencoe, Illinois, Free Press (hay trad. cast.: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1988. Trad. de José Giménez Blanco).
- Perlo, Victor (1991), «The economic and political crisis in the USSR», *Political Affairs*, 70 (agosto): 10-18.
- Pike, K. L. (1954, 1955, 1960), *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, 3 vols., Glendale, California, Summer Institute of Linguistics.
- (1986a), «Mixtec social "credit rating": The particular versus the universal in one emic world view», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 83: 3.047-3.304.
- (1986b), Comunicación personal. Carta, 24 de junio.
- Price, David (1994), «Wittfogel's neglected hydraulic/hydroagricultural distinction», *Journal of Anthropological Research*, 50: 44-54.
- (1996), *Cold War anthropology: Collaborators and victims of the national security state*. Sin publicar.
- Rappaport, R. (1984), *Pigs for the ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea people*, 2.ª ed., New Haven, Yale University Press (hay trad. cast.: *Cerdos para los antepasados: el ritual en la economía de un pueblo*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Trad. de Carlos Garanci).
- Reyna, Stephen P. (1994), «Literary anthropology and the case against science», *Man*, 29: 555-582.
- Robarchek, Clayton (1989), «Primitive warfare and the ratomorphic view of mankind», *American Anthropologist*, 91: 903-920.
- Rogers, Alan (1992), «Resources and population dynamics», en *Evolutionary ecology and human behavior*, editado por Eric Alden Smith y Bruce Winterhalder, Nueva York, Aldine De Gruyter.
- Rosenau, Pauline (1992), *Post-modernism and the social sciences: Insights, inroads, and intrusions*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

- Rosenberg, Alfred [1930] (1970), *Race and race history, and other essays*, Nueva York, Harper and Row.
- Sacks, Karen (1994), «How did Jews become white folks?», en *Race*, editado por Steven Gregory y Roger Sanjek, Rutgers, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Sahlins, Marshall (1995), *How «natives» think: About Captain Cook, for example*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sajárov, Andrei (1970), *Progress, coexistence, intellectual freedom*, Nueva York, W. W. Norton.
- Sanderson, Stephen (1990), *Social evolutionism: a critical history*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1991), *Macrosociology*, Nueva York, Harper Collins.
- (1994), «The transition from feudalism to capitalism: The theoretical significance of the Japanese case», *Fernand Braudel Center Review*, 17: 15-55.
- Sanjek, Roger (1990), *Fieldnotes: The making of anthropology*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.
- Sapir, Edward (1921), *Language: An introduction to the study of speech*, Nueva York, Harcourt Brace.
- Scarr, Sandra y Richard Weinberg (1976), «IQ test performance of black children adopted by white families», *American Psychologist*, 31: 726-739.
- Scheper-Hughes, Nancy (1995), «The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology», *Current Anthropology*, 36: 409 y ss.
- (1987), «Culture, scarcity, and maternal thinking: Mother love and child death in northeast Brazil», en *Child survival: Anthropological perspectives on the treatment and maltreatment of children*, editado por Nancy Scheper-Hughes, Boston, D. Reidel.
- Schiffer, M. (1983), «Review of cultural materialism», *American Antiquity*, 48: 190-194.
- Schlegel, Alice y Herbert Barry (1991), *Adolescence: An anthropological inquiry*, Nueva York, Free Press.
- Schlesinger, Arthur (1992), *The disuniting of America*, Nueva York, W. W. Norton.
- Scott, James (1998), *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press.
- Scrimshaw, S. (1984), «Infanticide in human populations: Societal and individual concerns», en *Infanticide: Comparative and evolutionary perspectives*, editado por G. Hausfater & S. Hrdy, Nueva York, Aldine.
- Sebring, J. (1987), «Bovidicy», *Journal of Anthropological Research*, 43: 398-419.
- Shanklin, Eugenia (1994), *Anthropology and race*, Belmont, California, Wadsworth.
- Shankman, Paul (1996), «The history of Samoan sexual conduct and the Mead-Freeman controversy», *American Anthropologist*, 98: 555-567.
- Shanks, Michael y Christopher Tilley (1987), *Reconstructing archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shishkov, I. V. (1989), «Perestroika and the phantom of convergence», *Problems of Economics*, 32: 6-28.
- Sidky, H. (1996), *Irrigation and state formation in Hunza: The anthropology of a hydraulic kingdom*, Boston, University Press of America.
- Skinner, B. F. (1984), «Selection by consequences», *Behavioral and Brain Sciences*, 7: 477-510.
- Smith, Eric Alden y Bruce Winterhalder, eds. (1992), *Evolutionary ecology and human behavior*, Nueva York, Aldine De Gruyter.
- Smith, Thomas (1966), *The agrarian origins of modern Japan*, Nueva York, Atheneum.
- Sorokin, P. A. (1961), *Mutual convergence of the United States and the USSR to the mixed sociological type*, Ciudad de México, Costa-Amic.
- Spencer, Herbert [1876] (1896), *Principles of sociology*, Nueva York, D. Appleton.
- Stearns, Peter, Michael Adas y Stuart Schwartz (1992), *World Civilizations*, Nueva York, Harper Collins.
- Stoskopf, Allan (1996), «Confronting the forgotten history of the American eugenics movement», *Facing History and Ourselves News*, pp. 3 y ss.
- Strathern, Marilyn (1987), «Out of context: The persuasive fiction of anthropology», *Current Anthropology*, 8: 251-281.
- Tobin, James (1991), «The Adam Smith address», *Business Economics*, 26(1): 5-17.
- Van Beek, W. E. A. (1991), «Dogon studies: A field evaluation of the work of Marcel Griault», *Current Anthropology*, 12: 139-167.
- Verdery, Katherine (1991), «Theorizing socialism: A prologue to the "Transition"», *American Ethnologist*, 18: 419-439.
- Vining, Daniel (1985), «Social versus reproductive success: The central theoretic problem of sociobiology», *Behavioral and Brain Sciences*, 9: 167-216.
- Wallerstein, Immanuel (1974), *The modern world systems: Capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century*, Nueva York, Academic (hay trad. cast.: *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI, 1979. Trad. de Antonio Resines).
- Wallich, Paul y Elizabeth Corcoran (1991), «The analytical economist: Don't write off Marx», *Scientific American* 264(2): 135.
- Watson, Richard (1990) «Ozymandias, king of kings: Postprocessual radical archaeology as critique», *American Antiquity*, 55: 673-689.
- Weber, Max [1904] (1958), *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*,

Nueva York, Charles Scribners (hay trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1993. Trad. de Luis Legaz Lacambra).

Weinberg, Richard, Sandra Scarr e Irwin Waldman (1992), «The Minnesota transracial adoption study: A follow-up of IQ test performance at adolescence», *Intelligence*, 16: 117 y ss.

Welsing, Francis (1991), *The Isis (Ysis) papers*, Chicago, Third World Press.

Werner, Oswald (1973), «Structural anthropology». en *Main currents in anthropology*, editado por R. Naroll y F. Naroll, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.

Wittfogel, Karl (1957), *Oriental despotism*, New Haven, Yale University Press.

Yurco, Frank (1989), «Unconscious of race: Were the Ancient Egyptians black or white?», *Biblical Archaeology Review*, 15(5): 24-29.

Índice alfabético

- aborto, 45
- achés (Paraguay), 104
- Adams, Hunter, 118
- adaptación, para el materialismo cultural
 - disfuncional, 145-147
 - natural, 145
- Adas, Michael, 164, 173
- adopción humana, 102, 106
 - y el coeficiente intelectual, 94-95
- África
 - colonialismo en, 59-63, 67-69, 123
 - negra, 117-118, 120-121, 123
 - occidental, 76, 122
 - portuguesa, 59-60
 - véase también* Egipto
- africanistas, 59
- afrocentristas
 - y la esclavitud, 122
 - y la historia negra, 117-118
- agricultura, 121, 122, 171-172
 - de secano, 171, 172
 - planificada, 169, 170
 - y crecimiento demográfico, 172
 - véase también* hidroagricultura; civilizaciones hidráulicas
- albinismo
 - causas del, 126
 - teoría del, 125-126
- Alexander, Richard, 99, 105
- algonquinos septentrionales, 41-42
- Almora, distrito de, en Uttar Pradesh, 43
- Alto do Cruzeiro (Brasil), 44-45
- Asociación Norteamericana de Antropología, 73
- anemia por células falciformes, 76, 107
- antisemitismo, 71
- antropología
 - científica, 31, 57, 157
 - como origen de cambio político-moral, 59-61
 - crítica, 61-62, 63
 - física, y raza, 74
 - holística, 133, 136-137, 139
 - interpretativa posmoderna, 156
 - libros de texto, 135-137
- antropólogos
 - con vocación científica, 58, 61
 - durante la Segunda Guerra Mundial, 72
- aptitud reproductiva darwiniana, 103-104, 107
- Armstrong, G. Patrick, 182
- arqueología posprocesual, 157
- arquitectura y posmodernismo, 153
- Atenas antigua y esclavitud, 164-165
- Atlántida, 128
- Barry, Herbert, 70
- Barton, Michael C., 103
- Beals, Ralph, 134, 135
- Beattie, John, 40
- Behaviorismo, controversia, 40
- Benedict, Ruth, 72
- Berliner, Joseph S., 183
- Bernal, Martin, 129
 - Black Athena*, 129
- Bernard, H. R., 38
- Blackburn, Robin, 154

- bloque soviético
 explosión nacionalista, 183-184
 industria de alta tecnología, 181, 183
 infraestructura, 180-183
 y marxismo, 176-179
 y materialismo cultural, 149, 179
 Boas, Franz, 69-72, 106-107
 y el antisemitismo, 71
Mind of Primitive Man, The, 69
 boasianos, 147
 y el antisemitismo, 71
 y el cambio en la inmigración europea, 71
 y la adaptación darwiniana, 106
 y la Segunda Guerra Mundial, 72
 y los tests de inteligencia, 94
 Bohannon, Paul, 34, 94
 Borofsky, Robert, 133, 134
 Bowles, Samuel, 178
 Boyd, Robert, 102
 Bradley, Michael, 127
Iceman Inheritance: Prehistoric Sources of Western Man's Racism, Sexism and Aggression, The, 127
 Brasil
 agricultura, 39
 hambre, su medicalización, 62
 infanticidio, 44-45
 y la regla «basta una sola gota de sangre», 113-114
 y las categorías de raza y color, 32-33
 Brooks-Gunn, Jeanne, 95
 Burawoy, Michael, 178
 burocracia, y capitalismo, 169
 Byrne, B., 33
 Callinicos, Alex, 178
 cambio bioevolutivo, véase reproducción biológica
 capitalismo
 aparición, 121, 165
 en el mundo antiguo, 164-165
 rasgos, 164
 Cassidy, C., 33
 causalidad, y materialismo cultural, 144
 chimpancés, 23
 China, 168
 agricultura, 164
 desarrollo, en la China antigua, 120
 economía, 149
 y el capitalismo, 167
 ciencia
 ataques posmodernos, 58, 153, 154-155
 deshumanizadora, 155
 empírica, 52-53
 sociocultural, 51
 y moralidad, 58-60
 y política, 60-61
 véanse también *emics*; *etics*; replicación
 civilizaciones hidráulicas, 171-172
 Clark, Geoffrey A., 103
 Cleopatra, 120
 clima, y aparición del capitalismo, 168
 coeficiente intelectual (CI), 80
 como destino, 83
 efecto Flynn sobre el, 95-96
 inmutabilidad, 90
 y autoestima, 86
 y desempleo, 89-90
 y extracción socioeconómica, 94-95, 96
 y patología social, 83-84
 y raza, 93
 cognoscitiva
 clase media, 81
 elite (clase), 80-81
 Cohen, Gerald A., 187
 Collins, Randall, 156
 colonialismo, 31, 59-60, 123
 Colson, Elizabeth, 189
 Comisión Económica del Partido Comunista (EE.UU.), 177
 Comité Ejecutivo del Partido Socialista de Gran Bretaña, 177
 comportamiento
 normas de comportamiento, su vulneración, 20-22, 39, 44
 perspectivas *emics* y *etics* del comportamiento, 37-38, 46-47
 y cultura, 18-20
 y religión, 26
 Comte, Auguste, 49
 comunidad popular, 86, 89
 comunismo, véase marxismo
 Consorte, Gomes, 33
 contaminación, 180-181
 y comportamiento *etics*, 45-46
 contracepción, 45
 véase también infanticidio
 Cook, capitán James, 36-37
 Coolidge, Calvin, 68
 Coon, Carleton, 74
 Corcoran, Elizabeth, 178
 corporaciones transnacionales, 189
 Coughlin, padre, 71
 criptorrevolucionarios, 88
 Cronk, Lee, 100
 cultos suicidas, 146
 cultura
 definición, 17-19, 23, 52
 frente a raza, 75-76
 y comportamiento, 20-23, 52
 y genética, 17, 19-20
 cultura robada, mito de la, 118-119
 culturas animales, 23
 D'Andrade, Roy, 57, 58, 62, 159
 Darwin, Charles, 68, 73
 darwinistas sociales, véase spenceristas biologicistas
 Davenport, Charles, 68
 Davis, Howard, 186
 Dawkins, Richard, 18
 DeMan, Paul, 154
 demografía, y aparición del capitalismo, 166-167, 173
 derechos civiles, reacción blanca en contra, 96
 Derrida, Jacques, 154
 desarrollo tecnológico, 120-121, 122
 descendencia
 e identidad, 112
 y razas sociales, 113-114
 descuido selectivo, 44-45
 desigualdad, normas para convivir con ella, 87-88
 determinación, definición, 52
 determinismo probabilístico, 158
 diabetes, y negros, 76-77
 Dickeman, Mildred: el infanticidio femenino, 104-105
 difusión cultural, 118-119
 discurso posmoderno, 156
 diversidad étnica/racial, creación en los EE.UU., 115
 Dixon, Roland, 68
doença da criança (enfermedad infantil), 44
 dogón (África occidental), región, 124
 Dunaif-Hattis, Janet, 136
 Duncan, Greg, 95
 Durham, William, definición ideacional de cultura, 18, 26
 Durkheim, Emile, 49
 ecología y tecnología, 121, 122
 ecologistas evolucionistas, 99, 104, 106
 economía
 información, 24, 25
 marxista, 142
 para el materialismo cultural, 142
 Edgerton, Robert, 146
Sick Societies, 146
 Egipto, 168
 agricultura, 164, 169
 desarrollo cultural, 118
 y Grecia, 111, 118, 119
 egipcios, apariencia racial, 119-120
 Ember, Carol, 136
 y el comportamiento en la definición de cultura, 27
 Ember, Melvin, 136
 y el comportamiento en la definición de cultura, 27
emics, perspectiva, 32
 definición, 29-30
 en el holismo procesual, 138
 frente a la perspectiva *etics*, 30-31, 33, 35, 38-39
 enfermedad y raza, 76-77
 Engels, Friedrich, 154, 177
 esclavitud
 desarrollo en África, 115, 122
 en el mundo antiguo, 164-165
 y capitalismo, 165
 Estado custodio, 81-82
 esterilización obligatoria, 68-69
 estructuralismo francés, 35
etics, perspectiva, 32
 definición, 30-31
 en el holismo procesual, 138
 frente a la perspectiva *emics*, 30-31, 33, 35, 38-39
 necesidad de este enfoque, 41-47
 su rechazo por las ciencias sociales, 39-41

- etnicidad, 114
 frente a raza social, 114
 y lengua, 114
 etnografía
 científica, 58, 157
 replicabilidad en, 158
 y Boas, 58
 etnomanía
 afrocentrista, 116-117
 definición, 112
 orígenes, 112
 etnopoética, 61
 eugenesia, 67-69
 aparición, 68, 101
 Europa
 crecimiento demográfico, 173-174
 feudalismo en, 122, 168-171, 172
 y la aparición del capitalismo, 174
 europeos
 y colonialismo, 31, 59-60
 y el capitán James Cook, 37
 evolución, 108
 convergente y paralela, 145
 cultural, 46
 Eysenck, Hans, 96
 familia
 cambios en los EE.UU., 25
 concepto norteamericano, 21-22
 fenomenología, 61
 Ferguson, R. Brian, 150
 Feshbach, Murray, 181
 feudalismo
 en África occidental, 122
 en Europa occidental, 122
 japonés, y aparición del capitalismo, 169
 y aparición del capitalismo, 169-171
 Fischer, M., 40, 61, 158
 Flynn, James R.
 efecto Flynn, 95-96
 Fondo Monetario Internacional (FMI), 180, 181, 182
 Form, William, 186
 Foucault, Michel, 154-155
 Frankland, Mark, 175, 185
 fraqueza (debilidad), 44
 Freeman, Derek, crítica de Margaret Mead, 70
 Fukuyama, Francis, 188, 189
 funcionalismo, 52
 estructural, 59
 y materialismo cultural, 143, 144
 Galbraith, John Kenneth, 186
 Galton, Francis, 69
 y la eugenesia, 68
 Geertz, Clifford, 18, 34, 138, 156
 Gellner, Ernest, 186
Gemeinschaft, 86, 89
 General Motors, 54, 55
 genética, y cultura, 17, 20
 geografía
 y aparición del capitalismo, 167
 y desarrollo tecnológico, 121, 122
 Goldman, Marshall L., 180
 Goodenough, Ward, 18, 21
 Gorbachov, Mijaíl, 180
 Grecia, 164-165
 y Egipto, 111, 118, 119
 Gregory, Paul R., 180, 181, 183
 Gross, Paul, 63, 155
 grupos étnicos
 blancos, 114, 115
 hispanos, 114
 guerra fría, 186
 hadza (Tanzania), 104
 Hames, Raymond, 103
 Harris, Marvin, 33, 42-43, 50, 51, 52, 107, 141, 147, 159, 166
 Portugal's African Wards, 59
 Haviland, William, 134, 135, 136
 definición ideacional de cultura, 26
 Hawaii, y el capitán Cook, 37
 Hawkes, Christine, 99
 Hayek, Friedrich, 50
 Headland, Thomas, 33
 Emics and Etics: The Insider-Outsider Debate, 33
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 189
 hegemonía, 71
 Heilbrunner, Robert, 176
 hereditaristas, 69, 70-72, 93-94, 96
 y Mead, Margaret, 70
 hermenéutica, 61
 Herrnstein, Richard, 64, 80-82, 93, 96
 The Bell Curve, 64, 79, 80-81
 heteroconsumismo, 189
 hidroagricultura, 172, 173
 Hill, Kim, 104
 hipertensión, y los negros, 76-77
 hispano, como categoría étnica, 114
 historiadores, e inferencia, 36
 historia africana, invención de la, 117-118
 Hitler, Adolph, y la solución final, 68
 Hobbes, Thomas, 49
 Hoberman, John, 94
 Hodder, Ian, 40, 47
 arqueología posprocesualista, 157
 Hofstadter, Richard, 154
 Hoijer, Harry, 134, 135
 holismo
 definición, 134
 e individualismo, 55
 funcionalista, 134-135
 metodológico, 49-50, 55, 134
 metodológico, principios básicos, 51
 omnicomprensivo, 135-137
 perspectiva *emics/etics*, 138
 procesual, 137, 139
 supraindividual, 49-50, 54-55
 y el método comparativo, 138
 y metodología diacrónico/sincrónica, 138
 Hollander, Paul, 176
 «hombre que vino del frío», teoría del, 127-129
 homicidio selectivo, 42
 Hooton, Ernest, 70
 Horgan, John, 96
 Howard, Michael, 136
 Howe, Irving, 176
 Hrdlička, Aleš, 70
 Human Relations Area Files, 138, 145
 ideacional, definición de cultura, 18-20, 27
 identidad, y antepasados biológicos, 75
 Ilarianov, A., 184
 Ilustración, 62, 63, 85
 India, 22, 42-43, 164, 169
indigenato (sistema colonial), 60
 individualismo metodológico, 49-50, 55
 infanticidio
 femenino, 45, 102, 105-106
 indirecto, 44-45
 infralase
 descripción, 81
 y Estado custodio, 81-82
 infraestructura
 capitalista, cambios recientes en, 188
 industria pesada, 149, 180
 soviética, 149, 180-181
 su primacía, 142-143
 y acontecimientos a largo plazo, 150
 y demografía, 167
 y materialismo cultural, 141-147
 inmigración, 70
 inteligencia general (G), 96
 interpretacionismo, 61
 invención autónoma, 118
 investigación, opciones político-morales, 59
 Irán, 148, 149
 Irons, Francis, 175
 Italia, y la esclavitud, 164-165
 Japón, 72
 crecimiento demográfico, 173
 descentralización, 173
 entorno tecnológico, 171-172
 feudalismo, 163, 168-169, 171, 172, 173
 y la aparición del capitalismo, 163, 165, 167-169
 y la hidroagricultura, 171, 173
 Jeffries, Leonard, 127
 Jensen, Arthur, 96-97
 How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement, 96
 Johnson, Allen, 34, 39
 Jones, Eric, 173, 174
 Juschov, Nikita, 175, 185
 Kamin, Leon J., 154
 Kaplan, Hillard, 104
 Keller, Janet, la familia norteamericana, 21-22
 Kennichel, Arthur, 85
 Kerala (India), Estado de, 42-43
 Kerr, Clark, 186
 Killworth, P. D., 38

- kipsigis (África oriental), 106
 Kirk, Rodney, 73, 96
 Klebandy, Pamela, 95
 Kochar, V. K., 22
 Kofakowski, L., 177
 Kottak, Conrad, 136, 189
 definición ideacional de cultura, 26
 Kroeber, Alfred, 26, 50, 108
 Kronenfeld, D., 38
 Kuhn, Thomas, 32
 Kuhnert, Caroline, 180
 Kuznar, Lawrence, 31, 153-154
- Ladurie, Leroy, 174
 Lang, L., 33
 lenguaje
 «primitivo», 70
 y *emics*, 38
 y *etics*, 38
 y etnicidad, 114
 leninismo, 176
 leninismo-estalinismo, 178
 Lesser, Alexander, 69
 Lévi-Strauss, Claude, 30, 35
 Levitt, Norman, 63, 155
 Levitt, Theodore, 189
 Lieberman, Leonard, 73, 96
 Lono, véase Cook, capitán James
 Lowie, Robert, 61, 147
 Lyotard, Jean-François, 154
- Mannheim, Karl, 154
 Mao Zedong, 149
 Marano, Louis, y la psicosis «windigo», 41-42
 Marcus, George, 40, 61, 158
 Margolis, Maxine, 141
 Marx, Karl, 154, 177, 178, 186-187
 Contribución a la crítica de la economía política, 187
 marxismo
 y el desmoronamiento del bloque soviético, 176-179
 y el materialismo cultural, 142, 152, 179, 187
 y la aparición del capitalismo, 166
 materialismo cultural, 143
 actuación humana, importancia del, 151
 aspecto ideacional, 147-148
 beneficiarios del, 143-144
 definición, 141
 e infanticidio femenino, 105-106
 y determinismo, 151-152
 y marxismo, 142, 152, 179-180
 y religión, 148-149
 matrimonio, mixto, 116, 117
 véase también norma «hasta una sola gota de sangre»
 Mead, Margaret, 70, 72
 Coming of Age in Samoa, 70
 melanina, teoría de la, 123-124
 melanocitos, 123, 124, 126
 «meme», 18-20
 Mendel, Gregor, 111
 mental/comportamental, modelo, 34-35
 Mesopotamia, 168
 agricultura, 164, 169
 desarrollo, 121
 y difusión cultural, 119
 método comparativo, 138
 metodología antropológica, mental/comportamental, 137-138
 migración humana, y diversidad genética, 75
 Miller, Barbara, 45, 187
 Ministerio de Medio Ambiente, 54
 modernismo, 153, 155
 Molnar, Stephen, 74
 Montagu, Ashley, 72
 Moore, John, 108
 mortalidad infantil
 en el bloque soviético, 184
 Mozambique, 59-60
 mujeres, en la mano de obra, 24-25, 144
 véase también infanticidio
 Mulder, Monique Bergerhoff, el éxito reproductivo humano, 106
 Murphy, Martin, 141
 Murray, Charles, 64, 79-82, 93
 The Bell Curve, 64, 79, 80-81
- nacionalismo en el bloque soviético, 184
 Nanda, Serena, 136
 el comportamiento, uso en la definición de cultura, 26-27
 nativos norteamericanos, 115
 su diversidad, 69-70
 y la invención autónoma, 118
 nazis, 71, 126, 128-129
 neandertales, 127
 Neisser, Ulrich, 96
 neodarwinismo, 68
 orígenes, 97
 poswilsoniano, 100
 y éxito reproductivo, 101-102
 y selección cultural, 101-102
 neopositivismo, 61
 neuromelanina, 123-124
 Niebuhr, R. Gustav, 175
 «nomoclonas», 54
 norma «hasta una sola gota de sangre», 75, 111, 113, 116, 117
 Nove, Alec, 180
- Obeyesekere, Gananath, 37
 objetivo, definición, 32
 O'Meara, Tim
 sobre el holismo supraindividual, 50, 51
 sobre la realidad física, 52
 omnicompreensivo, holismo, véase holismo, omnicompreensivo
 Oppenheimer, Valerie, y la participación de la mujer en la mano de obra, 25
 Work and the Family, 25
 Ortiz de Montellano, Bernard, 124
- Paredes, Anthony, 73
 Parsons, Talcott, 26, 39, 40
perestroika, 180, 181, 186
 Perlo, Victor, 177, 184
 peste negra, 166
 Pike, Kenneth L., perspectiva *emics* y *etics*, 30
 Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior, 30
 Platón, 19
 población, y tecnología, 172
 poliandria, 102
 Popper, Karl, 50
 portugueses, en África, 59, 122
- posmodernismo
 definición, 153
 frente a modernismo, 153
 principios básicos, 153-154
 y ciencia, 154-156, 157-158
 posprocesualismo, 157
 Price, David, 72, 171
 primogenitura masculina, 102
 psicología evolucionista, 100
 psicosis «windigo», 41-42
 pureza racial, 68, 70
- raciología, 67-69
 raciólogos, 96
 Rappaport, R., 34
 raza
 frente a cultura, 75-76
 y enfermedad, 76-77
 raza biológica
 falacias *emics* al respecto, 74-76
 y el estudio de su descrédito, 73-74, 96
 raza social, 73, 76, 113-114
 frente a etnicidad, 114
 y el color de la piel, 113
 realidad física, 52-54
 Redfield, Robert, 86, 89
 Reforma protestante, 165
 regadío, 121, 171
 véase también civilizaciones hidráulicas; hidroagricultura
 religión, y aparición del capitalismo, 165
 replicación, 158
 reproducción biológica, 108
 reproducción humana
 estatus financiero, efecto sobre, 101-102
 hibridaciones, 75
 mensurabilidad, 103-104
 y adaptación evolutiva, 68-69, 103-104
 Reyna, Stephen P., 61, 159
 Robarchek, Clayton, 138
 Rogers, Alan, y la reproducción humana, 101
 Roma, 164-165
 Rosenau, Pauline, 63, 154, 155
 Post-Modernism and the Social Sciences, 155
 Rosenberg, Alfred, 128, 129
 Ross, E., 166

- Sacks, Karen, 71
 Sahlins, Marshall, 37
 Sailer, L., 38
 Sajárov, Andrei, 186
 Samoa, 70
 san (Botsuana), 104
 Sanderson, Stephen, y el capitalismo, 163, 165, 166-170
 Sanjek, Roger, 158
 Sapir, Edward, el lenguaje «primitivo», 70
 Scarr, Sandra, 94-95
 Scase, Richard, 186
 Scheper-Hughes, Nancy
 sobre el infanticidio, 44
 sobre la antropología crítica, 62-64, 85
 Schlegel, Alice, 70
 Schlesinger, Arthur, 127
 Schwartz, Stuart, 164, 173
 Scott, James, 190
 Scrimshaw, S., 45
 Sebring, James, y la cría de ganado, 43
 Segunda Guerra Mundial, y las tesis boasianas, 71-72
 selección
 cultural, 101-102
 en función de las consecuencias, 145-147, 151
 véanse también boasianos; neodarwinismo
 selección natural, 127-128
 sesgo
 en los tests de inteligencia, 80-81, 93-94
 europeo, 68
 político-moral, 58
 Shanklin, Eugenia, 73
 Shankman, Paul, 70
 Shanks, Michael, 40
 Shishkov, I. V., 186
 Shockley, William, 96
 Shuey, Audrey, 96
 Silk, Joan, 102
 sistemas mundiales, teorías de los, 174
 Skinner, B. F., 144
 Smith, Adam, 50
 Smith, Bruce, 99
 Evolutionary ecology and human behavior, 100
 Smith, Eric Alden, 100, 103, 104
 Smith, Thomas, 172, 173
 sociobiología, 99-100
 Sorokin, P. A., 186
 Spencer, Herbert, 38, 50, 68
 spenceristas biologicistas, 68
 Stearns, Peter, 164-165, 173
 Stoskopf, Allan, 68
 Strathern, Marilyn, 155
 Stuart, Robert, 180, 181, 183
 subjetivo, definición, 32
 Sudáfrica, 60
 superestructura, en el materialismo cultural, 141
 supremacía teutona, teoría de la, 71
 Taylor, E. B., 61
 Tay-Sachs, enfermedad de, 76
 tecnología
 innovaciones, Unión Soviética frente a Occidente, 181
 y crecimiento demográfico, 172
 y ecología, 121, 122
 y geología, 121, 122
 testocracia, 81
 tests de inteligencia, 95-96
 sesgo, 80-81, 93-94
 y los boasianos, 94
 y la elite cognoscitiva, 80-81
 y los neodarwinistas, 99
 véase también coeficiente intelectual
 Tilley, Christopher, 40
 tirosinasa, 124, 126
 Tobin, James, 188
 todo sociocultural, 51
 Tönnies, Ferdinand, 86, 89
 Trivandrum, en Kerala, 42-43
 Truk, isla, de la Micronesia, 21
 Verderly, Katherine, 182
 Vining, Daniel, 101
 Waldman, Irwin, 95
 Wallerstein, Immanuel, 174
 Wallich, Paul, 178
 Watson, Richard, sobre el posprocesualismo, 157
 Weber, Max, y la aparición del capitalismo, 165
 Weinberg, Richard, 94-95
 Welsing, Francis, 126
 Weltfish, Gene, 72
 Werner, Oswald, 19
 White, Leslie, 50, 107
 Wilson, E. O., y la sociobiología, 99
 Winterhalter, Bruce, 99, 103, 104
 Evolutionary ecology and human behavior, 100
 Wittfogel, Karl, 170-172, 173
 vaca sagrada, complejo de la, 42-43
 Van Beek, Walter E. A., 124

Índice

Acerca del autor	9
Prefacio y agradecimientos	11

—Primera parte—
Conceptualización de la cultura

1. ¿Qué es (son) la(s) cultura(s)	17
Definiciones	17
«Memes»	18
La cultura como idea y comportamiento	20
Culturas animales	23
¿Qué guía las ideas?	23
Falta de consenso	26
2. <i>Perspectivas emics y etics</i>	29
¿Qué comunidad de observadores?	31
Subjetivo/objetivo.	32
Propio/extraño	33
Cognoscido/operativo	34
Mental/comportamental	34
Perspectivas <i>emics/etics</i> frente a mentales/comportamentales	35
Participantes muertos	36
Cómo piensan los «nativos» en el capitán Cook, por ejemplo	36
Perspectivas <i>emics y etics</i> sobre el comportamiento	37

¿Difieren siempre las explicaciones <i>emics</i> y <i>etics</i> ?	38
Rechazo de la perspectiva <i>etics</i>	39
Un desastre etnográfico	41
Replanteamiento de la vaca sagrada	42
Importancia de la perspectiva <i>etics</i>	44
La explicación <i>etics</i> , necesaria para la predicción	45
3. <i>Naturaleza de los hechos culturales</i>	49
Holismo metodológico e individualismo metodológico	49
Superchería metafísica	51
Realidad física	52
Fundamentos del holismo supraindividual	54
El holismo y el individualismo se necesitan mutuamente	55
4. <i>Ciencia, objetividad, moralidad</i>	57
Inclusión del observador en la descripción	57
Unidad de ciencia y moralidad	58
La importancia de poner cada cosa en su sitio	60
Antropología crítica	61
Equivocarse	62

—Segunda parte—
Biología y cultura

5. <i>Desbiologización de la cultura: los boasianos</i>	67
Raciología, eugenesia y hereditarismo	67
Oposición a las teorías biologicistas de la cultura	69
Oposición a la perspectiva <i>emics</i> de la raza	73
Raza y enfermedad	76
6. <i>Biologización de la desigualdad</i>	79
La estructura norteamericana de clases según Herrnstein y Murray	80
Aparición del estado custodio	81
El coeficiente intelectual es el destino	83
Un coeficiente intelectual bajo causa patologías sociales versus las patologías sociales causan un coeficiente intelectual bajo	83

Aprender a convivir con la desigualdad	84
Lugares valorados	85
Aumentar el número de lugares valorados	86
Recomendaciones políticas	87
Causas y procesos descuidados	89
7. <i>El coeficiente intelectual no es para siempre</i>	93
Coeficiente intelectual y raza	93
Problemas relacionados con el patrón de investigación	93
El efecto Flynn	95
Estudios sobre el coeficiente intelectual y la política	96
8. <i>Neodarwinismo</i>	99
Neodarwinismo y selección cultural	99
La selección cultural no siempre fomenta el éxito reproductivo	101
Medición del éxito reproductivo	103
Otras teorías	104
Una analogía engañosa	106
9. <i>Cómo hacer frente a la etnomanía</i>	111
Etnomanía	111
Orígenes de la etnomanía	112
Descendencia y razas sociales	113
Etnicidad	114
Lucha por el poder étnico y racial	115
Etnomanía afrocentrista	116
Inventación de la historia africana	117
El mito de la cultura robada	118
Colores de los egipcios	119
Razones del retraso de África	120
Desarrollo del subdesarrollo	122
Teoría de la melanina	123
Teoría del albino	125
Teoría del «hombre que vino del frío»	127

—Tercera parte—
Principios explicativos

10.	<i>Holismo</i>	133
	Holismo funcionalista	134
	Holismo omnicomprendivo	135
	Holismo procesual	137
11.	<i>Materialismo cultural</i>	141
	Materialismo	141
	Economía	142
	Primacía de la infraestructura	142
	¿Quién es el beneficiario?	143
	Causalidad	144
	Evolución convergente y paralela	145
	Rasgos neutros y disfuncionales	145
	Función del significado y las ideas	147
	¿Está la religión al mando?	148
	¿Está la política al mando?	149
	Largo y corto plazo	150
	Actuación humana	150
	Determinismo probabilístico	151
	Valores y praxis	152
12.	<i>Posmodernismo</i>	153
	¿Qué es el posmodernismo?	153
	Modos posmodernos de discurso	156
	Posprocesualismo	157
	Dar mayor fiabilidad a la etnografía	157
	Actuación humana	158

—Cuarta parte—
Macroevolución

13.	<i>Orígenes del capitalismo</i>	163
	Definición de capitalismo	163
	La teoría de Max Weber	165

	Explicaciones marxistas	166
	El problema de la cronología	169
14.	<i>El desmoronamiento soviético</i>	175
	Estrategias de salvaguardia del marxismo	176
	Desmoronamiento y materialismo cultural	179
	Declive en la eficiencia de la infraestructura soviética	180
	Incompatibilidades estructurales	181
	Explosión del nacionalismo	183
	¿Primacía de la infraestructura o de la política?	184
	De nuevo Marx	186
	Una matización	188
	Bibliografía	191
	Índice alfabético	203